NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

TWEEDE JAARGANG
1947–1948

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

73018

v. 2
1947/48

ONDER REDACTIE VAN:

PROF. DR J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

PROF. DR S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

DR W. F. DANKBAAR

PROF. DR W. LEENDERTZ

PROF. DR H. W. OBBINK

PROF. DR J. N. SEVENSTER

PROF. DR TH. C. VRIEZEN

INHOUD

Blz.

Dr H. A. BRONGERS, Enkele opmerkingen over het verband tussen lossing en leviraat in Ruth IV 1

Prof. Dr C. W. MÖNNICH, Het traditiebegrip van het Katholicisme en zijn oorsprong 8, 65

Prof. Dr G. C. VAN NIFTRIK, De kinderdoop en Karl Barth . . . 18

Prof. Dr A. A. VAN RULER, De betekenis van de Mozaïsche wet . 84

Prof. Dr H. VAN OYEN, Philosophie des Woords 96

Dr H. VAN DER LOOS, Allegorische exegese 129

Prof. Dr W. DEN BOER, Onvermijdelijke subjectiviteit of methodisch subjectivisme 138

Dr H. BERKHOF, De apostoliciteit der Kerk (I en II) 146, 193

Dr A. J. BRONKHORST, Een gang door het Ontwerp-Kerkorde . . 202

Dr H. VAN DER LINDE, Mogelijkheden en perspectieven in het oecumenisch gesprek 224

Prof. Dr H. KRAEMER, T'ai-pi'ing en t'ien-kwo (Het koninkrijk der hemelen van grote vrede) 257

Dr G. QUISPEL, De humor van Tertullianus 280

Dr J. MAARSE, Over onze zedelijke beoordeling van het benijden (I en II) 291, 364

Prof. Dr J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Traditio 321

Dr W. F. DANKBAAR, De ontwikkeling van de belijdenis in de jonge kerken 341

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

G. CHR. AALDERS, Esther (Brongers) 169. W. AALDERS, De oerchristelijke gemeente (v. Royen) 46. C. F. ANDREWS, Het innerlijke leven (Berkelbach v. d. Sprenkel) 311. D. J. BAARSLAG, Figuren rondom het kruis (Sevenster) 245. W. BANNING, K. H. E. Gravemeyer en H. Kraemer, Verantwoording (Bakhuizen v. d. Brink) 58. A. G. BARKEY WOLF, De evangelisten en hun geschriften (Sevenster) 245. M. A. BEEK, Amos (Brongers) 304. H. BERKHOF, De kerk en de Keizer (Bakhuizen v. d. Brink) 52. J. A. BLOK, De Bhagawad Gîtâ (Obbink) 302. W. TEN BOOM, Bloed en Vuur (Vriezen) 168. A. VAN DEN BORN, Prophetie metterdaad (Vriezen) 303. G. BRILLENBURG WURTH, De christelijke zedeleer en haar bestrijders (Leendertz) 314. O. C. BROEK ROELOFS, Wilh. Baudartius (Bakhuizen v. d. Brink) 173. A. J. BRONKHORST, Schrift en Kerkorde (Brouwer) 178. A. M. BROUWER, Verzoening (Sevenster) 244. ED. VAN CLEEFF, Sociaal-economische ordening (Leendertz) 185. J. A. CRAMER, De dominee van onze volkskerk (Berkelbach v. d. Sprenkel) 311. D. R. DAVIES, Reinhold Niebuhr (Berkelbach v. d. Sprenkel) 181. TH. DELLEMAN, De kerken in Nederland (Berkelbach v. d. Sprenkel) 118. G. F. DIERCKS, Tertullianus De oratione (Bakhuizen v. d. Brink) 306. A. F. L. VAN DIJK, Nihilisme of Koninkrijk Gods (Leendertz) 115; In retraite (De Vrijer) 250. B. D. EERDMANS, The Hebrew Book of Psalms (Vriezen) 163. J. ELLUL, Le fondement théologique du droit (De Vos) 183. J. J. FAHRENFORT en C. CATH.A V. D. GRAFT, Dodenbezorging en cultuur (Obbink) 242. J. C. A. FETTER, De Russen en hun kerk (v. d. Veen) 308. W. F. GOLTERMAN, De liturgie van de eredienst (Bakhuizen v. d. Brink) 121. S. GREYDANUS, De opwekking van Christus (Sevenster) 48. TH. HAECKER, Der Buckel Kierkegaards (Leendertz) 60. D. S. A. HAGENBEEK, De moderne leerkerk (Berkelbach v. d. Sprenkel) 181. P. TEN HAVE, Een methode van bijbelse catechese (Ter Haar) 122. H. J. HEERING, De opstanding van Christus (Berkhof) 107. J. HEI-

DINGA, Strijd om de macht (Sevenster) 245. L. J. VAN HOLK, Vrijzinnig Christendom nu (Leendertz) 185. L. HOYACK, De boodschap van Inayat Khan (Obbink) 302; De onbekende Koran (Obbink) 302. T. O. HYLKEMA en D. A. WUITE-V. MAASDYK, Het heilig Evangelie naar de beschrijving van Lucas (Sevenster) 245. P. H. KAPTEYN, Tien psalmen (Brongers) 243. Katholicisme en de wereld van nu (Bakhuizen v. d. Brink) 307. P. K. KEIZER, De profeet Jesaja (Brongers) 243. PH. KOHNSTAMM, Staat dan in de vrijheid, I (Vriezen) 45; De A.R. partij en het socialisme (Leendertz) 61. J. H. KROEZE, Paraphrase van het boek Job (Hulst) 163. H. LEENHARDT Le mariage chrétien (Sevenster) 170. G. VAN LEEUWEN, De heilige gemeente, gemeente van zondaren (Sevenster) 245. R. LEIVESTAD, Guds straffende Rettfertighet (Vriezen) 105. J. LINDEBOOM, De conf. ontwikkeling der reformatie in de Nederlanden (Dankbaar) 117. W. LÜTHI, Habakuk twist met God (Vriezen) 46; Het Evangelie van Johannes (v. Royen) 248. J. MAARSE, Over de methodiek der zedekunde (Leendertz) 124. PH. MENOUD, L'évangile de Jean (Sevenster) 171. W. MICHAELIS, Übersetzungen, Konkordanzen und konkordante Übersetzung des N.T. (v. Unnik) 171. MONITUM, Losse leekengedachten over de liturgische beweging (Bakhuizen v. d. Brink) 182. S. MOWINCKEL, Prophecy and Tradition (Vriezen) 166. KAJ MUNK, Dänische Predigten, In Gods Waagschaal (Bakhuizen v. d. Brink) 58. R. NIEBUHR, De teekenen der tijden (Berkelbach v. d. Sprenkel)123. H. TH. OBBINK, De godsdienst in zijn verschijningsvormen (v. d. Leeuw) 241. CHR. OOMEN, Het bijbelgetuigenis over Christus den levengevenden Geest (Sevenster) 47. M. VAN RHIJN, Ritschl en Luther (Kooiman) 175. H. N. RIDDERBOS, Zelfopenbaring en zelfverberging (Sevenster) 48. H. RIESENFELD, Jésus transfiguré (Sevenster) 305. S. ROHDE, Deliver us from evil (Kraemer) 161. D. DE ROUGEMONT, Brieven over de atoombom (Leendertz) 253; Het aandeel van de duivel (Leendertz) 314. A. A. VAN RULER, Visie en vaart (Leendertz) 313. H. SCHÄRER, Die missionarische Verkündigung (Nortier) 120. J. J. R. SCHMALL, Tweeërlei staatsbeschouwing in het Réveil (De Vrijer) 251. K. L. SCHMIDT, Aus der Johannes-Apokalypse (Sevenster) 245. G. SEVENSTER, De christologie van het N.T. (v. Unnik) 113. J. N. SEVENSTER, Het begrip psyche in het N.T. (Ubbink) 49; Nu is het de dag des heils (De Vos) 312. W. SIKKEN, Vaderschap (Leendertz) 61. A. SIZOO, Augustini Enchiridion, De cat. rudibus (Dankbaar) 248. J. G. SLOTHOUWER, Inleiding in de symboliek der vrijmetselarij (Obbink) 303. E. SMILDE, Een eeuw van strijd over Verbond en Doop (Woelderink) 51. J. M. SPIER, Inleiding tot de wijsbegeerte der wetsidee (De Vos) 313. A. K. STRAATSMA, Paulus (Sevenster) 245. KR. STRIJD, Jeremia (Brongers) 305. P. PLACIED TEMPELS, Bantoe-filosofie (Obbink) 44. P. TOURNIER, Radicale therapie (v. d. Spek) 249. H. C. TOUW, Het verzet der Herv. Kerk (v. Nie) 119. H. O. R. v. TUYLL v. SEROOSKERKEN, De strijd om het Ding an sich (Leendertz) 315. R. VEDDER, Inleiding tot de psychiatrie (v. d. Spek) 312. H. VOGEL, Noodrantsoen (Berkelbach v. d. Sprenkel) 57. C. VONK, Marcus (v. Royen) 247. M. J. A. DE VRIJER, Ds Bern. Smytegelt (Wessel) 176. F. A. M. v. WELIE, Hoofdstukken van canoniek huwelijksrecht (Berkelbach v. d. Sprenkel) 55. J. H. WESSEL, De leerst. strijd tusschen de Ned. Gereformeerden en de Doopsgezinden in de 16de eeuw (Bakhuizen v. d. Brink) 54. A. v. D. WEYDEN, De doodsangst van Jezus in Gethsemani (Sevenster) 112. G. E. WRIGHT, The challenge of Israels Faith (Vriezen) 105. W. F. ZUURDEEG, A research for the consequences of the Vienna circle Philosophy for Ethics (Leendertz) 251.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

Blz. 61–63; 125–127; 186–187; 253–255; 316–320; 382.

BERICHTEN

Vervolgcolleges Groningen (Wierenga) 64. Verbond van wetenschappelijke onderzoekers, 64. Prijsvraag Amsterdam, 128. In memoriam Prof. H. Th. Obbink (Edelkoort) 188. Cursus Leiden, 192, 256. Tentoonstelling Nederlands Nieuwe Kerken, 256. In memoriam Prof. Dr A. M. Brouwer (v. Unnik) 383. Prijsvraag Haags Genootschap, 384. Mededeling van de Redactie, 384.

ENKELE OPMERKINGEN OVER HET VERBAND TUSSEN LOSSING EN LEVIRAAT IN RUTH IV[1])

DOOR

H. A. BRONGERS

Weerselo

Het boek Ruth is maar klein, het telt slechts enkele bladzijden. Ieder ingewijde weet echter, dat over de interpretatie van dit geschrift niet de minste eenstemmigheid bestaat en dat het aantal opvattingen, dat in de loop der tijden over dit boekje ten beste zijn gegeven, dat der bladzijden van de tekst meerdere malen overtreft. Het is niet de bedoeling al deze opvattingen de revue te laten passeren. Hoe interessant ook, de tijd zou er mij voor ontbreken. De oude vindt men gemakkelijk bij Ed. Reuss, ,,Geschichte der Heil. Schr. des A.T.'' [2]), de nieuwe bij H. Gunkel in zijn ,,Reden und Aufsätze'' [3]). Het is thans mijn vermetel voornemen dit verbijsterend groot aantal nog met één te vermeerderen. Ik voeg mij daarbij in de rij van hen, die menen in dit boekje nog iets meer dan alleen maar een liefelijke idylle te moeten zien, ,,le poème biblique de la fidélité, une fuge à trois voix sur le thème de la pietas'', gelijk Humbert het wil in zijn opstel ,,Art et leçon de l'histoire de Ruth'' [4]), daarbij blijvende in de lijn der Rabbijnse traditie, die ook reeds verkondigde, dat ,,het doel van dit boek is u te leren hoe groot het loon der mensenliefde is''.

Om maar dadelijk met de deur in huis te vallen: het is mijn vaste overtuiging dat heel dit idyllisch verhaal niet meer dan een dichterlijke inkleding is, een in de oudheid geen ongebruikelijke methode om op een weinig opvallende en aangename wijze nieuwe opvattingen en ideeën ter kennis van het publiek te brengen. Er is m.i. geen sprake van dat we hier met historische gebeurtenissen te doen zouden hebben. De gehele entourage is gefingeerd. Dat blijkt al dadelijk in hoofdstuk I uit de namen der *dramatis personae*, die voor het merendeel symbolisch zijn: *maḫlōn*: zwakte; *kiljōn*: tering; *ʿorpāh*: de afvallige; *rūt*: de vriendin. Het blijkt ook uit het feit dat hier verhoudingen en omstandigheden getekend worden, die ons in de tijd der Richteren, waarin zij door de schrijver worden geprojec-

---

1) Voordracht gehouden op het Twaalfde Huishoudelijk Congres van het Oostersch Genootschap in Nederland, in het Oostersch Instituut te Leiden op 9 en 10 April 1947

2) Braunschweig, 1881, S. 296.

3) Leipzig, 1913, S. 88.

4) *Revue de Théol. et de Phil.* 26, Lausanne, 1938, pp. 257-286.

teerd, nog geheel en al onbekend zijn. In het bijzonder denk ik aan de juridische procedure in hoofdstuk IV, dat voor de exegese altijd de meeste moeilijkheden opgeleverd heeft en mij juist daardoor in mijn aanvankelijk vermoeden gesterkt heeft, dat hier inderdaad niet alleen het zwaartepunt van het verhaal, maar ook de tendentie van de schrijver gezocht moet worden. De inhoud van dit caput nauwkeurig bestuderende kan de conclusie geen andere zijn, dan dat hier een poging wordt gedaan, aannemelijk te maken, dat het begrip lossing (g^eoella) onder bepaalde omstandigheden de plicht van het zwagerhuwelijk (leviraat), ook in zijn meest uitgebreide vorm, behoort in te sluiten. Gepropageerd wordt hier een uitbreiding van de plicht tot lossing, een uitbreiding die er volgens de schrijver in de oude tijd altijd was geweest, maar in de tegenwoordige tijd in onbruik was geraakt. Ik zou daarmede aan deze tendenz-roman een plaats in de rij der sociale reformgeschriften toegewezen willen zien.

Het feit, dat lossing en leviraat hier op de meest innige wijze met elkaar verbonden voorkomen, heeft natuurlijk altijd wel bevreemding gewekt. Het was echter moeilijk er een verklaring voor te vinden. Noch in de volkszede, noch in enig wetscorpus vindt men voor deze verbinding immers ook maar enig houvast.

De wetsbepalingen betreffende de lossing hebben wij bijeen in Lev. 25. De bedoeling van de lossing blijkt te zijn de verarmde volksgenoot economisch op de been te houden. Zijn verwanten worden er op aangesproken er voor te zorgen dat hij niet tot algehele armoede vervalt. Wanneer hij zich gedwongen heeft gezien een deel van zijn grondbezit te verkopen, dan rust op de losser de plicht het terug te kopen en de verarmde broeder weer in het bezit van zijn eigendom te stellen (Lev. 25 : 25 vv). Heeft iemand zich wegens schulden als slaaf moeten verkopen, dan is de losser wederom verplicht deze bloedverwant uit de slavernij los te kopen (Lev. 25 : 47 vv). Het instituut heeft dus een economisch-sociaal-caritatief karakter en ontleent zijn bestaansrecht aan het feit, dat er in Israël van een armverzorging van overheidswege nooit sprake is geweest. We kunnen hier de vraag laten rusten of en in hoeverre deze wetsbepalingen in de practijk zijn nageleefd. De mogelijkheid moet nl. open gelaten worden, dat ook hier de wens de vader van de gedachte is geweest. [1]

[1]) Deze onderstelling is minder ongerijmd dan ze op het oog misschien lijkt. We hebben hiervoor een parallel in de beroemde wetgeving, van Hammurabi, waarvan door sommigen eveneens wordt aangenomen dat ze „nur Repräsentation geblieben und niemals Rechtswirklichkeit geworden sei" (W. Eilers, *Die Gesetzesstele Chammurabis*, Leipzig, 1932, S. 8).

Volgens Lev. 25 : 48, 49 strekte de verplichting om de in moeilijkheden gekomen bloedverwant bij te staan zich zeer ver uit. Ze begon bij de broeders, sprak daarna ooms en neven aan en zo nodig het verstverwijderde familielid.

Naast plichten had de losser echter ook rechten. Wilde iemand om de een of andere reden zich van zijn grondbezit ontdoen, dan had de losser bij het doen van een bod een voorkeursrecht (Jer. 32 : 6). Zulk een geval hebben we naar alle waarschijnlijkheid ook in Ruth IV. De bedoeling van deze bepaling is duidelijk: het grondbezit moet in de familie blijven.

Merkwaardig is echter, dat hoewel ook materieel de verplichting tot hulpverlening zich ongetwijfeld zeer ver zal hebben uitgestrekt, dit er toch nooit toe heeft geleid daarin ook het leviraat op te nemen.

De wettelijke bepaling omtrent het instituut van het leviraat vinden we in Deut. 25 : 5-10:

> Wanneer broeders bij elkaar wonen en een van hen sterft zonder een zoon na te laten, dan zal de vrouw van de gestorvene niet huwen met een vreemde man buiten de familie; haar zwager moet tot haar komen, haar tot vrouw nemen en zijn zwagerplicht aan haar vervullen. De eerste zoon, die haar geboren wordt, zal staan op naam van zijn overleden broeder, opdat diens naam niet worde uitgewist uit Israël. Doch indien de man niet bereid is zijn schoonzuster te nemen, dan zal zij gaan tot de oudsten in de poort en zeggen: „mijn zwager weigert de naam van zijn broeder in stand te houden in Israël; hij wil zijn zwagerplicht niet aan mij vervullen". Dan zullen de oudsten zijner stad hem ontbieden en met hem spreken. Houdt hij vol en zegt: „ik ben niet bereid haar te nemen", dan zal zijn schoonzuster op hem toetreden voor de ogen der oudsten, hem de schoen van de voet trekken, hem in het gezicht spuwen en zeggen: „zoo doet men de man die het huis van zijn broeder niet wil bouwen!". En zijn naam zal in Israël luiden: het huis van wie de schoen is uitgetrokken.

Het is waarschijnlijk, dat we in deze wetsbepaling de oorspronkelijke bedoeling van het leviraatsinstituut weerspiegeld vinden. Het was een gebruik, dat in de volkszede vast verankerd lag (vgl. de Juda-Thamargeschiedenis in Gen. 38). De zin ervan is duidelijk: met de dood mag het niet uit zijn. Men wil voortleven in zijn kinde-

ren, de naam mag in Israël niet verloren gaan. [1]) Sterft men zonder kinderen na te laten, dan moet in dat gemis op andere wijze worden voorzien. Uit de aard der zaak is het in eerste instantie om een zoon begonnen. Vandaar dat de verplichting van de *levier* ophoudt zodra er een jongetje geboren is.

Het is de moeite waard er op te letten dat, anders dan bij de lossing, bij het leviraat de verplichting aan bepaalde grenzen gebonden is. Ze strekt zich niet verder uit dan tot de broeders van de overledene. In Deut. 25 valt daarbij dan nog de beperking op, dat deze bij elkaar moeten wonen. Hoe dat opgevat moet worden is niet helemaal duidelijk. De Rabbijnse traditie spreekt hier van een gelijktijdig in leven zijn, maar dat mag nauwelijks een verklaring heten. Waarschijnlijk heeft de wetgever de ons uit de tijd der Aartsvaders bekende toestand op het oog, waarbij de gehuwde zonen met hun gezinnen op het bezit van de vader gevestigd bleven. [2]) Dat in Gen. 38 ook de vader van de overledene tot *levier* wordt gepromoveerd kan tegen deze beperkende tendentie niet naar voren worden gebracht. Hier betreft het immers een uitzonderlijk geval.

Economische motieven schijnen oorspronkelijk bij het leviraat geen rol te hebben gespeeld. In de wetgeving wordt er in ieder geval geen melding van gemaakt. Dat was ook niet nodig. Immers, als de hierboven voorgedragen interpretatie van het ,,bij elkaar wonen" in Deut. 25 juist is, was de positie van de weduwe van de overledene ook economisch verzekerd.

Nu staan we in Ruth III en IV echter voor een situatie, die van de in de wetgeving ondersteIde op belangrijke punten afwijkt. Om met de kwestie van de lossing te beginnen: overal betekent *ga'al*, de figuurlijke betekenis verlossen, uitredden, buiten beschouwing latend, het terugkopen van grond en het vrijkopen van slaven. Maar in Ruth 3 : 13 betekent het zonder enige twijfel huwen. De *go'ēl* moet hier doen wat des *leviers* is. Dat houdt in zowel een uitbreiding van het lossings- als van het leviraatsbegrip. In de eerste plaats wordt hier onder lossing ook het leviraat begrepen en in de tweede plaats wordt de leviraatsverplichting uitgebreid tot een familielid in ver verwijderde graad.

---

[1]) Welke motieven hier achter zitten wil ik in dit verband onbesproken laten, daar het voor het betoog irrelevant is. Ik zou er alleen op willen wijzen dat het leviraat slechts één middel naast andere is om het uitsterven van de naam in Israël te verhinderen. In 2 Sam. 18 : 18 hebben we nog een andere methode, die even interessant is en misschien zijn er nog meerdere geweest.

[2]) Vgl. ook R. J. Spitz, *Het boek Ruth*, Amsterdam, 1946, blz. 16.

Ik vraag nu in het bijzonder Uw aandacht voor het eerste punt. De situatie is hier waarschijnlijk deze, dat Naomi, na arm en berooid in Bethelehem te zijn teruggekeerd, zich gedwongen ziet het stuk grond, dat eens aan Elimelech toebehoorde, te verkopen. Voor deze interpretatie van 4 : 3 is slechts een andere vocalisatie van de tekst nodig dan die de Masora geeft. Naomi mag het stuk grond echter niet in vrije verkoop brengen. De in de tekst niet met name genoemde losser heeft hier het recht van voorkeur. Maar al te graag maakt hij van dit recht gebruik. Hij is onmiddellijk bereid de akker van zijn verre bloedverwante te kopen. Toch gaat de koop niet door, omdat Boaz, de tweede losser, er de verplichting aan verbindt Naomi's schoondochter Ruth als vrouw er bij te nemen. Een verplichting als deze was in de wet nergens voorgeschreven. Evenmin viel ze onder het gewoonterecht. Daarmede is echter tevens verklaard, dat de schrijver het de eerste losser in het geheel niet kwalijk neemt, wanneer deze weigert op deze koppelverkoop in te gaan. Inderdaad kon niets of niemand hem dwingen het wel te doen. Boaz verklaart er zich echter wel toe bereid en dat verzekert hem dan ook van de sympathie van de schrijver, die immers niets liever zou zien dan dat diens voorbeeld door anderen gevolgd zou worden en op deze wijze een goed oud gebruik weer in ere zou worden hersteld. Als het zo voorkomt moet een losser ook een *levier* willen zijn.

De bedoeling van de schrijver is geen andere, dan deze gedachte bij zijn volk ingang te doen vinden. Dat hij daarbij gebruik moet maken van voorstellingen, die tot nu toe aan zijn lezers onbekend waren, is een kleinigheid die hem niet in het minst mag hinderen. Zo moet de wijze, waarop Naomi meent haar schoondochter aan de man te moeten brengen hun wel heel erg vreemd en onwaarschijnlijk voorgekomen zijn. Deut. 25 : 5 schreef immers duidelijk voor, dat in een situatie als deze het initiatief van de *levier* behoorde uit te gaan, in overeenstemming met het Israëlietisch denken, dat elke handeling van belang aan de man en niet aan de vrouw toewijst. Wat hier echter gebeurt, is ongewoon en levert ongezocht het bewijs, dat de schrijver met iets nieuws voor de dag komt. Hij kan dat echter niet openlijk doen. Iets volkomen nieuws wordt in het Oosten immers niet aanvaard. Daarom moet de voorstelling gewekt worden, dat het door hem gepropageerde in werkelijkheid al heel oud is en in de tijd der Richteren reeds reçu was. De schoenscène in 4 : 7 vv moet als archaïsch gegeven de ouderdom van het medegedeelde in concreto

bevestigen. In de tijd van de lezers was het immers helemaal geen gewoonte meer bij lossing en ruiling, om de zaak haar beslag te doen krijgen, zijn schoen uit te trekken en aan de ander te geven. In plaats daarvan kende men toen reeds het schriftelijk contract, bevestigd door getuigen (Jer. 33 : 12). [1])

Dat de schrijver geen duidelijke voorstelling van de betekenis van het leviraatshuwelijk zou hebben, gelijk M. David [2]) poneert, lijkt mij moeilijk vol te houden. De kwestie is, dat hij die betekenis ruimer genomen wil zien dan in zijn tijd gebruikelijk was. Niet alleen als een middel om de naam van de overledene in stand te houden, maar ook als een waarborg voor de sociale verzorging van de weduwe. De combinatie van deze beide, in een geheel verschillend vlak liggende, motieven is juist het „nieuwe", wat de schrijver propageren wil en hier ligt dan ook de clou van het verhaal. De compositie van het boekje, die een bewonderenswaardig vakmanschap verraadt en dan ook niet hoog genoeg geroemd kan worden, levert m.i. juist op dit cardinale punt het bewijs, hoeveel moeite de schrijver heeft gehad om zijn betoog voor zijn lezers plausibel te maken. Tot en met het derde hoofdstuk gaat alles goed. De ene handeling vloeit logisch uit de andere voort en men stuit op geen enkele oneffenheid. Maar dan komt het! Hoofdstuk III sloot met de zgn. dorsvloerscène, waarin Ruth aan Boaz verzocht had als haar losser te willen optreden, c.q. met haar te willen trouwen. In beginsel had Boaz in dit verzoek toegestemd. Alleen, er was nog een losser nader dan hij, zodat met deze de zaak nog nader overlegd moest worden. De gang van het verhaal volgend, zou men nu verwacht hebben, dat de auteur zou gaan verhalen hoe Boaz de volgende dag terstond de eerste losser aanspreekt en hem verzoekt te zeggen, of hij bereid is aan Ruth zijn lossersplicht (c.q. zijn plicht als levier) te vervullen. In werkelijkheid echter laat de schrijver in hoofdstuk IV door Boaz niet Ruth ter lossing aanbieden, maar een vroeger aan Elimelech toebehoord hebbende akker, waarvan tot nu toe in het verhaal in het geheel geen sprake was geweest. Het is met de beste wil ter wereld voor een onbevangen lezer niet in te zien, wat de koop van deze akker met een eventueel huwelijk tussen Ruth en haar losser te maken heeft. Voor de schrijver hebben deze beide dingen, gelijk we zagen, echter juist alles met elkaar te maken. Niets liever zou hem daarom

---

[1]) De moeilijke vraag of en in hoeverre er verband bestaat tussen de hier bedoelde ceremonie en die in Deut. 25 : 9 vv moge hier onbeantwoord blijven.

[2]) M. David, *The date of the book of Ruth*, OTS I, 1941, p. 58 seq.

geweest zijn dan de voorstelling van de combinatie van beide zo argeloos en onbevangen mogelijk aan de man te kunnen brengen. Voor ons besef is hij daarin echter niet geslaagd. Juist hier wijst het verhaal een oneffenheid aan, die het vooropgezette doel van de schrijver op een al te duidelijke wijze demonstreert.

Eén vraag wacht nog op een antwoord, nl. die van de datering. We hebben geen bewijzen voor het sluiten van leviraatshuwelijken in de tijd van de Ballingschap en daarna. Dat zou dus, oppervlakkig gezien, een datering in deze tijd moeten uitsluiten. Aan de andere kant is de aanwezigheid van enige Arameïsmen en na-exilische uitdrukkingen zo evident, dat we wel gedwongen zijn van een datering vóór het Exiel af te zien. Het boekje in of onmiddellijk na de Ballingschap te plaatsen, behoeft m.i. echter niet op bezwaren te stuiten. Inderdaad schijnen na de Ballingschap leviraatshuwelijken niet meer voorgekomen te zijn. We probeerden echter aannemelijk te maken, dat de schrijver hier een poging heeft gedaan om deze oude zede weer nieuw leven in te blazen en zelfs nog een grotere draagwijdte te geven. In dit verband zou men nog kunnen overwegen of de auteur van dit geschrift geen critiek wil oefenen op de veel beperkter strekking van de leviraatsbepalingen in Deut. 25, die hem ongetwijfeld bekend moeten zijn geweest. Een latere datering kan moeilijk verdedigd worden, gezien het feit, dat het verschijnen van een boekje als dit in de tijd van Ezra en Nehemia, met zijn fel verzet tegen gemengde huwelijken, onmogelijk moet worden geacht. Een datering tijdens of terstond na de Ballingschap lijkt daarom nog het meest waarschijnlijk.

HET TRADITIEBEGRIP VAN HET KATHOLICISME EN ZIJN OORSPRONG

DOOR

C. W. MÖNNICH

Amsterdam

I

Op de vierde zitting van het Trentse Concilie heeft men Schrift en traditie als gelijkwaardige kenbronnen van de Christelijke waarheid nevens elkander gesteld en hun gelijkwaardigheid gedogmatiseerd. De heilige oecumenische synode, aldus de canon de canonicis scripturis van deze sessie, ,,hoc sibi perpetuo ante oculos proponens ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur... perspiciensque veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus deus sit auctor, nec non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes tamquam vel oretenus a Christo vel a spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.'' Tenslotte wordt het anatheem uitgesproken over hem, die sciens et prudens de overleveringen verwerpt. [1])

Deze Trentse formule heeft een polemische strekking; men bespeurt, dat de theologen die haar opstelden arbeidden in antithese tot het Reformatorische beginsel van de souvereiniteit der Schrift als kenbron der geloofswaarheid. Sedert Irenaeus was zelden de traditie zo nadrukkelijk als gelijke nevens de Schrift genoemd; Harnack spreekt dan ook niet ten onrechte van een novum [2]). De theologische techniek — vooral de Westerse — heeft steeds de voorkeur gegeven aan het Schriftbewijs en zelden een direct beroep op de overlevering gedaan; ten hoogste dat men een bepaald gebruik of een bepaalde opvatting in overeenstemming met de kerkelijke tra-

---

[1]) Sessio IV, decretum de canonicis scripturis; H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* Ec., 6. ed., Würzburg 1888, par. 666.

[2]) A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5. Aufl., Tübingen 1932, Bd. III, S. 698.

dities noemt of een ketter verwijt, dat hij leert in strijd met de overgeleverde mening der rechtzinnige vaderen. De nuchtere, naar juridische precisering strevende methodiek der antignostische theologen in de tweede en de derde eeuw heeft voor de godgeleerde bewijsvoering paden gebaand, die men later niet meer heeft verlaten. Die paden voerden langs de veilige contreien van het gefixeerde Schriftwoord en vermeden zoveel mogelijk het moeras der ongeschreven overlevering. Irenaeus en Tertullianus, om deze twee te noemen, hebben weliswaar het traditiebegrip gekend; zelfs kan men zeggen, dat het in zijn tegenwoordige gedaante uit de problematiek van de oude katholieke strijd tegen de gnosis is voortgekomen; maar zij hebben tegenover het mysticisme en het spiritualisme van de gnostiek met haar niet te vangen vaagheden het klare bewijs uit een wel omschreven canon gezocht en als gezagsbron ervan de empirische episcopale kerk gesteld. Zo is de structuur van het katholieke theologische bewijs gebleven, waarbij moet worden aangetekend, dat de Oosterse theologen, speciaal zij, die de invloed van de Alexandrijns-Origenistische traditie hebben ondergaan, blijk geven de oudere voor-katholieke en gnostische opvattingen aangaande de traditie niet geheel te hebben geëcarteerd. De binding van de traditie aan de empirische kerk heeft de overlevering, naarmate de kerk politiek en juridisch een duidelijker aangezicht ging tonen, als zelfstandige, direct onder goddelijke inspiratie staande waarheidsbron naar de achtergrond gedrongen; men heeft gemakkelijker kunnen werken met de althans formeel duidelijker aanwijsbare bron, die men in de kerkelijke decreten en de opvattingen van de Romeinse bisschop vond, empirische representant van de kerk. En zeker mag na het biblicisme van de Via Moderna dit krachtige accent op de overlevering verrassend worden genoemd. Toch kan men niet zeggen, dat Trente met zijn leer van de traditie een nieuw element heeft toegevoegd aan het oude dogmatische bezit van het katholicisme. De katholieke kerk (ook voor de Rooms-katholieke geldt dat) is nooit een uitsluitend juridisch instituut geworden; het kerkbegrip is toch altijd ook een locus in de theologie gebleven, iets, dat meer is dan een begrip uit de rechtsgeleerdheid. En zo is ook de verering voor de overlevering nooit geheel verdord tot verering voor de kerkelijke wet. Daarvoor heeft de figuur van de overlevering te diep liggende godsdienstpsychologische wortels. De overtuiging, in overeenstemming te zijn met de overlevering der eeuwen, moet een integraal deel van het katholieke geloofsbezit heten. Naïef, maar

rechtzinnig katholiek spreekt Irenaeus dit uit, wanneer hij zegt, dat men ook zonder papier en inkt de heilswaarheid kan bezitten, mits men maar in het bezit van de ware overlevering is. [1])

Het was voor de Trentse vaderen niet moeilijk, te bepalen wat de Schrift, de ene bron voor de kennis der openbaring, inhield. Men kon de canonieke boeken opsommen, waarbij men enerzijds stelling nam ten gunste van de door de Reformatoren als Heilige Schrift afgewezen deuterocanonieke boeken [2]), anderzijds zich verweerde tegen canonverwildering [3]). Maar men legde de inhoud van de traditie niet op dezelfde wijze vast, liet geen verzameling van als geldige traditie aan te merken overleveringen aanleggen en bepaalde zich tot het opsommen van een aantal kenmerken, die op het eerste gezicht de indruk maken, louter formeel te zijn en voor practisch gebruik weinig houvast te bieden. Dat behoeft geen aanleiding tot argwaan jegens de bedoelingen van Trente te zijn, al is de opmerking gerechtvaardigd, dat de latere ontwikkeling van de Roomse kerk heeft geprofiteerd van het feit, dat Trente het gezag van de traditie verhoogde zonder haar nauwkeurig te bepalen. Het ligt in de aard van de traditie, gelijk het katholicisme haar verstaat, dat zij niet in een aantal dogmatische of juridische duidelijk omschreven formules geheel kan worden vastgelegd. Dat wordt ons duidelijk, wanneer wij de in de Trentse canon opgesomde kenmerken van de traditie nader in het oog vatten.

In de eerste plaats wordt geconstateerd, dat de traditie een goddelijke oorsprong heeft: zij gaat terug op Christus of de Heilige Geest. Deze gedachte is van de aanvang af inhaerent geweest aan het traditiebegrip, zij is het aan ieder religieus traditiebegrip, niet alleen aan het katholieke: de overlevering behoedt de goddelijke openbaringswaarheid. Wanneer Trente dit accentueert, dan is daarbij de bedoeling niet, of althans niet in de eerste plaats, een gezagsgrond voor deze of gene leerstellige of kerkrechtelijke overtuiging te vinden, zo dat zij op onvoorwaardelijke geloofsgehoorzaamheid

---

[1]) Irenaeus, *Adversus haereses*, III, 4, 2.

[2]) Harnack, *a.a.O.*, I. 697. In de Middeleeuwen heeft hier en daar onzekerheid geheerst over de vraag, of de deuterocanonieke boeken een plaats mochten hebben in de Christelijke canon. Eugenius IV had in de bul Cantate Domino, gericht tot de Armeniërs, in 1441 de canon gefixeerd op de wijze waarop later Trente het zou doen. Toch is ook na Trente hier en daar onzekerheid blijven bestaan over de waarde van de deuterocanonieke boeken. Vgl. Janssens-Morandi, *Introductio biblica seu hermeneutica sacra in omnes libros veteris ac novi foederis*, 7. ed., Turijn 1937, p. 13.

[3]) Harnack, *a.a.O.*, S. 697.

aanspraak kan maken of gebruikt kan worden bij een gezaghebbende dogmatische opbouw van het geloofsbezit. Het is niet het gehoorzaamheidselement, dat als constitutief in het traditiebegrip hier tot uiting komt, hoezeer de katholieke theologie reeds in de polemieken van de eerste eeuwen op dit bestanddeel de nadruk heeft gelegd. De bedoeling is religieuzer te waarderen: het geldt de traditie te schetsen als heilsopenbaring. Een uitsluitend juridische interpretatie, door Trente voor de hand gelegd, is eenzijdig.

In deze richting wijst ook het tweede kenmerk: dat de traditie een continua successio van Christus tot op ons is. De Schrift is een afgesloten openbaringsmedium, in de canon wel begrensd, maar de traditie heeft zulk een in de tijd gefixeerde grens niet. Men zou haar voortgaande openbaring kunnen noemen, een uitdrukking, die ik evenwel ongaarne gebruik, omdat zij misverstand zou kunnen wekken. Zij houdt niet in, dat na de openbaring in Christus nog nieuwe heilswaarheden, elementen, die door Christus niet zijn gebracht, maar toch de necessitate salutis zijn, aan het licht zouden komen; maar de traditie expliceert het in Christus impliciet gegevene. Ook in dit opzicht zijn de antignostische theologen de grondleggers van het katholieke traditiebegrip geweest; krachtig hebben zij de bij de gnostiek geliefde voorstelling bestreden, dat na het aardse optreden van Christus en na alles wat hij zijn jongeren ter openbare prediking heeft medegedeeld nog een geheime openbaring der goddelijke waarheid bekend is geworden (hetzij door een mysterieus getuigenis van hemzelf, hetzij, gelijk bij het Montanisme, door de inspiratie van de Heilige Geest), en dat dus de openbaring in de historische Christus niet de volheid der openbaring is. [1]) Weliswaar is het oude gnostische zuurdesem nooit geheel uitgedelgd; vooral de neoplatonische mystiek heeft de neiging, de „historische” openbaring in Christus te zien als een voorstadium van de „volle”, de „eeuwige”. Maar in het algemeen heeft de katholieke theologie, zij het met enige remmingen, van een vollere openbaring dan die in Christus is gegeven niet willen weten en eraan vastgehouden, dat de traditie niets anders is dan de actualisering der in Christus historisch en definitief gegeven heilsfeiten. Het betreft hun continuiteit door de geschiedenis

---

[1]) Irenaeus, *l.l.*, III, 1, 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem; sicut quidam audent dicere, gloriantes emendatores se esse apostolorum.

heen. Wat is de religieuze functie van dit element der continuiteit in het katholieke traditiebegrip? Het is het levend worden van het heilsfeit in het bestaan van de mens. De traditie verbindt continua succesione Christus en ons; anders gezegd: door de onafgebroken opvolging wordt het heil in de mensengeschiedenis opgenomen. Het begrip der continuïteit is een geschiedkundig begrip; het verwijst ons naar de voortgaande stroom van de openbaringsinhoud, die iedere tijd met de heilstijd verbindt en zo opnieuw de heilstijd schept. Hier heeft de onafgebroken traditie ongeveer de functie van wat in het Reformatorische Christendom, dat in dit opzicht een oer-Christelijke voorstelling repristineert, het getuigenis van de Heilige Geest is. Waarbij ik moet aantekenen, dat het hier niet aangaat, scherpe lijnen te trekken; men dient te spreken van een accentsverschil. Het testimonium Spiritus Sancti is het katholicisme niet onbekend, en de Reformatoren hebben allen de overtuiging gehad, dat zij het oer-Christendom restaureerden en aldus de ware traditie weer in het rechte spoor hielpen. Maar het accentsverschil is van grote betekenis: de onafgebroken opvolging, waarop de „kerk der eeuwen" berust, constitueert de geschiedenis van de zichtbare kerk als lichaam van Christus. Met grote nadruk heeft het opkomende katholicisme tegenover de dreigende verwildering en het subjectivisme van gnosis en Montanisme erop gewezen, dat het heil en de openbaringswaarheid alleen gewaarborgd zijn door de aanwijsbare apostolische successie speciaal van het episcopaat; ja, het bewustzijn van deze historische gebondenheid (over historische juistheid van dit besef spreek ik niet), het gevoel, dat men vasthoudt aan de gezonde leer en zich niet inlaat met de ijdele speculaties van de vrije geesten, is een van de essentiële kenmerken van het katholicisme. Ook in dit opzicht kan men in de problematiek van de antignostische en antimontanistische strijd de problematiek van het gehele katholicisme bestuderen. Reeds in de tweede eeuw is in het katholicisme het inzicht gerijpt, waaraan Cyprianus in de derde uitdrukking gaf, toen hij zijn beroemde woord neerschreef, dat buiten de kerk (door hem welbewust verstaan als de in het episcopaat zichtbare kerk) geen heil is[1]): het heil komt de gelovige eerst dan ten goede, de genade eerst dan tot haar recht, wanneer hij met Christus door de in leer en organisatie zichtbaar wordende kerk is verbonden. Zo wordt de kerkgeschiedenis tenslotte heilsgeschiedenis. En daarom kon het protestantisme zo weinig beginnen

[1]) *De unitate ecclesiae*, c. 6; *ep.* 73, 21.

met het katholieke traditiebegrip: niet alleen omdat het de katholieke traditie verbrak, ook niet alleen, omdat het in de katholieke traditie een vervalsing van de ware overlevering zag; maar omdat het met een geheel nieuw kerkbegrip opereerde, waarachter weer een geheel andere opvatting van de verhouding tussen God en mens school dan de katholieke was.

Ook het derde kenmerk, dat de Trentse formule van de traditie noemt: dat zij sine scripto is, ligt in deze lijn. Hier geldt het eveneens, dat wij niet met ons oordeel gereed zijn, wanneer wij van politieke behendigheid spreken, ook al mag men het met Harnack eens zijn, dat de uitdrukkingswijze van het Trentse decreet een „dogmenpolitisches Meisterstück'' is [1]), en zich voor ogen stellen, dat zij bij meer dan één gelegenheid haar nut heeft bewezen. De formule stelt de libri scripti en de sine scripto tradiones nevens elkander. Toegegeven moet worden, dat deze uitdrukking ondubbelzinniger schijnt dan zij is. Het spraakgebruik van de Oosterse theologie, dat zich gaarne bedient van de onderscheiding „*ἔγγραφος παράδοσις*'' en „*ἄγραφος παράδοσις*'' [2]) is duidelijker; zo toch komt uit, dat het openbaringstotaal overlevering heet: een spraakgebruik, dat dichter bij de oorspronkelijke (zelfs voor-katholieke) betekenis van de traditie staat. Trente is hier ingegaan op een problematiek die van de Reformatie afkomstig is, en heeft zich daarbij aangepast; daardoor werden de Trentse theologen gedwongen, uit te gaan van de door de protestantse theologie scherp gemarkeerde onderscheiding tussen Schrift en kerkelijke overlevering en van dat punt uit de tegenstelling te verzachten. Zo ontstond de tegenstelling tussen libri scripti en het sine scripto der traditie, die aan het karakter van het katholieke traditiebegrip geen recht doet wedervaren. Reeds de vergelijking met de Oosterse terminologie leert, dat de nadruk op het sine scripto niet verwijst naar een scheiding tussen Schrift en traditie, maar naar een onderscheid in het traditiebegrip zelf: het sine scripto is evenals de continua successio een verwijzing naar het totaal der kerkgeschiedenis waarvan de schriftelijke neerslag in Oud en Nieuw Testament een gedeelte is. Het sine scripto duidt de werking van de Heilige Geest aan, voor zover hij zich manifesteert in de kerk als de goddelijke kracht van Christus, die in alle waarheid leidt: deze ongeschreven overlevering staat, aldus het

---

[1]) Harnack, *a.a.O.*, S. 698.

[2]) Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937 (Bd. I van: *Die katholische Kirche des Ostens und Westens*), S. 186.

decreet, evenzeer als de Schrift onder de inspiratie Gods. Inderdaad is de Trentse uitdrukking niet gelukkig en laat het traditiebegrip niet voldoende tot zijn recht komen. Dat men zich te lichter liet verleiden tot een in wezen vreemde problematiek, vindt ook hierin een oorzaak, dat in het Westen door de kerkpolitieke en theologische ontwikkeling van Rome de traditie een duidelijker vorm had aangenomen dan in het Oosten: de traditie, het leven der kerk, is Rome, dat waarlijk zichtbaar en tastbaar genoeg was, terwijl het Oosten, ook door de kerk-historische omstandigheden gemakkelijker Platoniserende en zich aan de kerkelijke empirie onttrekkende, de principiële onuitsprekelijkheid van het kerkelijk geloofsbezit kon vasthouden. Maar ook het Westen heeft in de traditie het geheel van de kerkgeschiedenis gezien; daarom is de te Trente gedefinieerde gelijkstelling slechts schijnbaar een innovatie. De Trentse theologen gingen goed katholiek uit van de overlevering als een geheel, dat als goddelijke openbaringsvorm zich uit in de historie van het levende lichaam van Christus en daarom ook principiëel nooit in een bepaalde formulering alleen kan worden gevangen. De ongeschreven overlevering is geen amorfe verzameling van een aantal willekeurige kerkelijke overleveringen.

Het is merkwaardig, maar wederom uit de practische oogmerken van het Trentse Concilie begrijpelijk, dat het decreet niet spreekt van traditio, maar van traditiones, waardoor trouwens de in de vorige alinea gesignaleerde tegenstelling tussen Schrift en traditie iets van haar scherpte verliest. Men zocht direct bruikbare practische resultaten, geen abstracte theologische of godsdienstwijsgerige uiteenzettingen. En wel bezien is de traditie in de hierboven geschetste betekenis een louter formeel beginsel, dat in de realiteit van de kerkelijke strijd eerst waarde krijgt, wanneer men van deze of gene opvatting kan zeggen, dat zij tot de traditie van de kerk behoort of niet: voor kerkpolitiek en polemisch gebruik zijn de traditiones veel belangrijker dan de traditio. Uit dat gezichtspunt, dat te Trente praevaleerde, is de voorkeur voor de pluralis verstaanbaar. De juridische toespitsing van de traditie door Rome had het biblicisme van de Voorreformatoren en de laat-Middeleeuwse ketters helpen wakker roepen; de Reformatoren hadden formeel op dit punt bij hen kunnen aanknopen. Daar stelde Trente het goddelijk gezag van de gesmade overleveringen tegenover. Het deed dat weinig overtuigend, want nieuwe gezichtspunten werden er niet door geopend. En het gevolg is ook hier, evenals bij verschillende

andere stellingen van het Tridentinum, een eenzijdige ontwikkeling van het traditiebegrip in de katholieke theologie na Trente geweest. Zoals elders ook verdoezelt het pragmatische gebruik van de term „traditiones" om der wille van een voortijdige verheldering de eigenlijke zin van het katholieke traditie-begrip.

Als laatste kenmerk kan uit het Trentse decreet op de apostoliciteit van de traditie worden gewezen. In zekere zin is dit een secundair kenmerk te noemen: de apostelen zijn de brug, waardoor Christus zich van de historische continuïteit zijner openbaring heeft verzekerd; zij zijn het aanknopingspunt van de heilsgeschiedenis aan de kerkgeschiedenis, en daardoor zijn zij het middel waardoor de geldigheid van de traditie historisch bewijsbaar wordt. In de actualisering van het heilsproces onder de mensen vervullen zij een belangrijke, maar passieve functie: het is Christus, die zijn kerk behoedt, zij het door middel van zijn apostelen. De nadruk op de apostoliciteit heeft meestal een openlijke of verborgen apologetische bedoeling; en wij zien dan ook, dat reeds voordat de strijd met de gnosis zijn hoogtepunt heeft bereikt het beroep op de apostelen (dat trouwens ook in ketterse kringen niet ontbrak, maar ook daar vooral apologetische betekenis had[1])) de waarheid van de katholieke leer moest bewijzen. Irenaeus denkt zijn tegenstanders te verslaan door een opsomming van de Romeinse bisschopscatene te geven; kortheidshalve, naar hij zegt, omdat het hem te ver zou voeren, de lijsten van alle apostolische successies te geven.[2]) En ook hierin is de katholieke bewijsmethode zichzelf gelijk gebleven: Optatus van Mileve, om dit voorbeeld te noemen, is ervan overtuigd, dat hij de Donatisten van hun ongelijk overtuigt, wanneer hij de bisschopslijst van Rome geeft en aldus zonneklaar aantoont, dat daar de heilswaarheid in onafgebroken opvolging bewaard is gebleven.[3]) De

---

[1]) Van verschillende gnostici is overgeleverd, dat zij een beroep op een apostolische traditie deden; zo Ptolemaeus (bij Epiphanius, *haer.* XXXIII, 7, 9), Marcion, die zich op Paulus beriep, de Ebionieten, die Matthaeus voor zich opeisten en Paulus verwierpen — bij Irenaeus, *l.l.*, I, 26, 2; vgl. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, c. 32 initio: Ceterum si quae audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab apostolis traditae quia sub apostolis fuerunt, possumus dicere: edant ergo origines ecclesiarum suarum &c.

[2]) *l.l.*, III, 3.

[3]) Optatus van Mileve, *De schismate Donatistarum*, II, 3. — Het hierboven noot 1 gegeven citaat van Tertullianus is ook hierom merkwaardig, omdat hij vraagt naar een bewijs van de apostoliciteit, niet van de gnostische leer, maar van de gnostische leiders. — De door Optatus gegeven bisschopslijst wijkt af van die van Irenaeus (III, 3, 3) en van die van Tertullianus (*De praescr.* 32); de laatste twee verschillen ook onderling.

apostoliciteit is een nadere aanduiding van het feit, dat de traditie voor het katholieke besef de gehele door God geleide heilsgeschiedenis van de kerk is; in de voorstelling vat de overlevering van het katholicisme zijn religieus bepaald beeld van de kerkgeschiedenis samen.

Met een korte aantekening over de religieuze bepaaldheid van dit historiebeeld moge ik het eerste gedeelte van mijn opstel besluiten. De voorstelling van de traditie vindt haar oorsprong in het apriori van het geloof. Dat de goddelijke waarheid onafgebroken manifest is in de kerk en haar loop is een punt van geloof: axioma, geen conclusie allereerst. Het geloof in Gods levende realiteit legt hier het verband in de geschiedenis, interpreteert de feiten, vervalst ze zo nodig, houdt vast aan de voortlopende lijn van de Voorzienigheid als heilsopenbaring door het doolhof der gebeurtenissen. Uit het historische materiaal (waartoe ik in dit verband ook het legendarische kan rekenen) herschept het geloof de indruk van de werkelijkheid Gods op de gelovige tot een bovenpersoonlijke conceptie. De qualiteiten van Christus worden op de kerk als op zijn lichaam overgedragen; en deze kerk wordt op de een of andere wijze geïdentificeerd met het op aarde zichtbare kerkelijke instituut. Deze kerk wordt gehypostaseerd als een levend organisme: de uitdrukking „lichaam van Christus" is meer dan een metafoor. Haar geschiedenis heeft numineuze waarde: wat met haar gebeurt is het werk van God of van de Duivel. Beeld en werkelijkheid zijn hier identiek geworden. Vandaar, dat voor het katholieke bewustzijn de historische werkelijkheid met de religieuze conceptie overeen moet stemmen en overeen stemt. De kerkelijke geschiedbeschouwing, die zich aandient als bewijs voor de heilswaarheid, is een petitio principii. Het geloof toch, dat het historiebeeld schept, aanvaardt het ook als het enig mogelijke beeld, product van het historische materiaal, niet van de geest van de historicus.

Hier wordt het traditiebeeld polemisch hanteerbaar: de geschiedenis kan, onbevooroordeeld beschouwd, het geloof rechtvaardigen, aldus is de overtuiging. Het traditiebewijs heeft dezelfde waarde als b.v. het kosmologische of physico-theologische godsbewijs: men draait met min of meer behendigheid in een kring rond. Hierin schuilt de onbeholpenheid van veel katholieke apologetiek, waarvoor Menno ter Braak eens de karakteristiek vond: bestaat er een rechtvaardig God? Zo ja, waarom is hij dan Rooms-katholiek? [1]) Het

[1]) Menno ter Braak, *De moderne ketterjager*, in: *Man tegen man*, Brussel 1931, blz. 202.

geloof interpreteert de geschiedenis; en het beeld, voor feitelijkheid gehouden, gaat het geloof bewijzen. Zo is het te verstaan, dat de strijdbare theologen van Trente de traditie nevens de Schrift konden stellen. Zij hebben blijkens de debatten een onderschikking van de traditie aan de Schrift gecoupeerd; maar deze vraag was slechts schijnbaar van belang. Wanneer de kerk het monopolie van de exegese bezit (en op grond van de katholieke voorstelling aangaande de openbaring kan het niet anders), betreft het hier een louter formeel vraagstuk, omdat de Schrift toch nimmer de laatste gezagsgrond kan zijn. Daarom kon men te Trente zeggen, dat men Schrift en traditie pari pietatis affectu ac reverentia aanvaardde.

(Wordt vervolgd)

DE KINDERDOOP EN KARL BARTH [1]

DOOR

G. C. VAN NIFTRIK

Amsterdam

Nadat de voordracht, die Barth in Mei 1943 in Gwatt gehouden heeft, gepubliceerd was [2]) en men kennis had kunnen nemen van de door Barth tegen de kinderdoop ingebrachte bezwaren, was er overal aarzeling te bespeuren om de discussie te beginnen. En waarlijk geen wonder! Niemand zal wel zo naïef zijn om te menen, dat men de kinderdoop kan laten vallen en dan verder geestelijk, kerkelijk, theologisch dezelfde kan blijven. Iedereen gevoelt, dat de kinderdoop niet alleen maar een stuk eerbiedwaardige traditie is, maar op het allernauwst met ons kerkelijk en theologisch denken verbonden. Als de kinderdoop valt, dan valt er meer. Men zag en ziet er tegen op aan deze steen in de muur te gaan wrikken; er zouden allerlei scheuren kunnen ontstaan.

De discussie werd verder geremd, doordat velen er niet helemaal zeker van waren, of zij, in de critiek van Barth op de kinderdoop, te doen hadden met een eigenaardigheid, een hobby, een plotselinge bijzonderheid van de grote meester, of met iets, dat consequent voortvloeide uit het geheel van zijn kerkelijk en theologisch denken. Kan men Barth's critiek op de kinderdoop verwerpen en tegelijk ,,Barthiaan'' blijven, òf is de kinderdoop het critische punt, waar de diepste beginselen en motieven dezer theologie openbaar worden, zodat men, als men consequent wil zijn, de gehele ,,Barthiaanse'' theologie moet verwerpen, als men niet van zins is deze critiek op de kinderdoop te aanvaarden? Ds L. Nieuwpoort schijnt deze laatste mening toegedaan te zijn. Hij schrijft: ,,...men mag... geen halve Barth aannemen en een halve Barth afwijzen. Het is ongeoorloofd zich over hem te verheugen als hij het voor de maagdelijke geboorte opneemt en zich over hem te bedroeven als hij het decretum absolutum of de kinderdoop afwijst. Daarvoor hangt alles bij deze grote theoloog te veel samen en komt het te zeer op uit één beginsel. Of

---

[1]) Dit artikel is een omwerking van een lezing, die ik op 12 Juni 1947 te Leeuwarden hield voor de Friese Herv. predikanten, bijeengeroepen door het Prov. Kerkbestuur van Friesland, en van colleges, die ik op 13 en 20 Juni 1947 te Amsterdam voor de predikanten van Amsterdam en omgeving gaf.

[2]) K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Theologische Studien, Heft 14, 1943.

laat ik liever zeggen: uit één theologische houding. Dwaalt hij hier, dan dwaalt hij ook daar en omgekeerd." [1]) Prof. Dr G. C. Berkouwer, die een hoogst interessant boek geschreven heeft over de vragen, die ons in dit artikel bezighouden [2]), meent, dat de redenering van Ds Nieuwpoort te absoluut is [3]), maar ondertussen brengt hij zelf de critiek van Barth in verband met Barth's scheppingsleer en diens leer over de verhouding van natuur en genade, over welke achtergronden van Barth's critiek op de kinderdoop hij uitvoerig handelt. [4]) Wanneer Prof. Berkouwer telkens weer verzekert, dat het inzake de kinderdoop gaat om de rechte exegese van Hand. 2 : 39 („U en uwen kinderen"), dan *bedoelt* hij eigenlijk, als ik hem recht versta, dat door deze text de leer van Barth over de verhouding van natuur en genade, en daarmede ook zijn leer der schepping in III, 1, in het hart getroffen worden. Zodat ook volgens Prof. Berkouwer zo niet de gehele Barth, dan toch een flink stuk van Barth in het geding is bij diens critiek op de kinderdoop.

Voorshands neem ik de vrijheid de zaak een weinig minder tragisch op te vatten. Barth heeft zelf erkend een eenzijdig man te zijn, al voegde hij er in één adem aan toe, dat alleen de eenzijdigheid kracht kan uitoefenen in deze wereld. Het lijkt mij goed reformatorisch ons door geen enkele kerkvader geheel en al te laten binden, en dus ook niet door Barth. Stellig vind ik het een bitter ding publiekelijk te moeten uitspreken, dat ik inzake de kinderdoop niet met Barth mee kan gaan. Te groot is onze dankbaarheid aan en verering voor de meester dan dat er geen bitterheid zou schuilen in het schrijven van dit artikel. Ik vind het een harde zaak te moeten neerschrijven, dat ik Barth inzake de kinderdoop niet kan volgen. Maar aangezien wij niet Rooms, en in zekere zin vrij van traditie, concilies en kerkvaders zijn, zal ik mij er voor wachten van deze verschillen een drama te maken.

De achtergrond van Barth's critiek op de kinderdoop is m.i. gelegen in de kwestie van de *uitbreiding*, die het heil vindt in het leven der gelovigen. Indertijd heeft Barth gesproken over het „mathematische punt", dat, zoals bekend, geen uitgebreidheid bezit. Het

---

[1]) L. Nieuwpoort, *Karl Barth en ons orthodoxe kerkvolk*, „In de Waagschaal", 10 Jan. 1947, 2e jaargang no 14, blz. 7.

[2]) G. C. Berkouwer, *Karl Barth en de kinderdoop*, Kampen 1947.

[3]) *t.a.p.* blz. 152. „Ook bij sterk systematische denkers mag men niet a priori uitgaan van de volstrekte geslotenheid van het systeem". T.a.p., blz. 152 noot.

[4]) *t.a.p.*, Hoofdstuk IX, „De achtergrond van Barth's kritiek", blz. 105–135.

Woord slaat in als een bliksem. Het heil is als de raaklijn aan een cirkel, die die cirkel wel raakt, maar in een mathematisch punt. Overweegt men de consequenties van deze stelling, dan is het duidelijk, dat er niet gesproken kan worden van een christelijk gezin en van een christelijk volk, en dat de Kerk primair gezien wordt als coetus fidelium: „de Kerk de gemeenschap der gelovigen en daarom ook der geroepenen, die in die roeping gerechtvaardigd en geheiligd zijn, waar en wanneer ze in het geloof, in de navolging der liefde beantwoord wordt" [1]). Men kan de verhouding van natuur en genade, zoals Barth die leert, van harte aanvaarden, en zich tòch afvragen of niet in werkelijkheid de genade imperialistisch de „natuur" voor zich opeist, die „natuur" in beslag neemt, aan die „natuur" een voorlopige, anticiperende heiliging voltrekt.

Ik denk in dit verband aan hetgeen Barth in het beroemde hoofdstuk „Der politische Gottesdienst" van zijn boek over de Schotse Geloofsbelijdenis heeft geschreven. [2]) In deze wereld, zo zegt hij daar, is een ordening van uiterlijk recht, uiterlijke vrede, uiterlijke vrijheid mogelijk. Dat is *niet* het recht, waardoor Sion verlost is —, *niet* de vrede, die alle verstand te boven gaat —, *niet* de vrijheid der kinderen Gods, maar wel de belofte, de echo, de weerspiegeling ervan: de belofte van Gods eeuwig koninkrijk „mitten im Chaos des Weltreiches". „Das ist die Heiligung der Welt durch die Existenz der Kirche. Das ist die Antizipation, die die Kirche der Welt gegenüber damit vollzieht, dasz sie ihr das Wort Gottes verkündigt..." [3])

Welnu, met deze anticiperende heiliging in het volksleven, in het leven van gezin en enkeling, zou ik voluit rekening willen houden. Daardoor zou het atomistisch, individualistische in het denken van Barth overwonnen worden. En daardoor zou het oog ook weer geopend kunnen worden voor de waarheid en werkelijkheid van het Verbond. Reeds in mijn dissertatie heb ik met het oog op Barth's leer gezegd: „Ik zou wat meer continuïteit in dit atomistische geloofsleven wenschen!" Ik vroeg „of Barth niet grooter belangstelling

---

[1]) L. Nieuwpoort, *Kinderdoop en volkskerk*, „In de Waagschaal", 8 Aug. 1947, 2e jaargang no 45, blz. 3. Van uit deze stellig „eenzijdige" definitie der kerk, oefent Ds Nieuwpoort critiek op de visie der Kerk van uit het Verbond, zoals Prof. Dr A. A. van Ruler die geeft, en waarbij de categorieën van „uitbreiding" en „uitgebreidheid" nu eenmaal niet gemist kunnen worden.

[2]) K. Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, München 1938, S. 203 ff.

[3]) *a.a.O.*, S. 206.

behoorde te hebben voor de vruchten des Geestes'', of het mogelijk was ,,continuïteit in het christelijk leven aan te wijzen'' [1]). Deze vragen worden nu inzake de kinderdoop acuut. Want juist, omdat Barth nog steeds aan het mathematische punt vasthoudt —, juist omdat hij geen uitbreiding en uitgebreidheid van het heil erkent —, moet hij consequent tot de verwerping van de kinderdoop komen. Ik acht dit een eenzijdigheid, een uiting van reactie-theologie. Ik weet, dat die reactie nodig en geboden was, maar we mogen er ons niet op vastleggen. Dat betekent niet, dat wij met biologische categorieën moeten gaan werken, wanneer wij die uitbreiding van het heil, die anticiperende heiliging, gaan beschrijven. Wat Barth over de verhouding van natuur en genade gezegd heeft, ben ik bereid te aanvaarden. Maar deze gehele natuurlijke werkelijkheid wordt imperialistisch opgeëist door het Koninkrijk Gods, door de overmacht der genade. Deze gehele natuurlijke werkelijkheid wordt anticiperend geheiligd, óók het gezin, óók het volk. Daardoor wordt het mogelijk en zinvol te spreken van een christelijk gezin en een christelijk volk.

Men zal vermoedelijk tegen mij aanvoeren, dat ik dit artikel verkeerd begonnen ben. Immers, het enig belangrijke is het Schriftargument. Wil men van Barth afwijken, zegt Ds Nieuwpoort, dan zal men eerst moeten bewijzen, dat een reformatorisch theoloog ook *minder* bijbels gebonden mag theologiseren, *minder* vanuit een levend verstaan van de totaliteit van het bijbels getuigenis. ,,Barth mag graag het Spreukenwoord citeren, dat de vreze des Heren het beginsel der wijsheid is. In theologicis betekent dat voor hem: exegese en nog eens exegese. En exegese is een eerbiedig luisteren naar de stem der schriftgetuigen, *voordat* men luistert naar de stem der vaderen.'' [2]) Daarmede bedoelt Ds Nieuwpoort te zeggen, dat de positie van Barth inzake de kinderdoop vrucht is van zijn luisteren naar de Bijbel.

Nu is het inderdaad waar, dat de exegese de dogmatiek moet beheersen. Maar in feite ontsnapt geen enkele exegeet aan de verzoeking zijn exegese toch ook weer te laten bepalen door zijn dogmatiek. Het feit, dat Barth zijn positie gewonnen heeft door naar de Schrift te luisteren, moet ons wel opmerkzaam maken, maar is geen dwingende reden hem te volgen. Wij hebben tot taak critisch te

---

[1]) Mijn boek ,,*Sola fide*''. *De rechtvaardigingsleer in de nieuwere theologie,* Den Haag 1940, blz. 256 v.v.

[2]) L. Nieuwpoort. *Karl Barth en ons orthodoxe kerkvolk,* l.c., blz. 7.

vragen: hoeveel eigen dogmatiek zit er in die exegese van het Schriftwoord?

Barth zelf heeft eens geschreven over Luther, voor wien met het „Hoc *est* corpus meum" „alles erledigt war": „So stand es geschrieben — so *muszte* es geschrieben stehen." [1]) Iets dergelijks kon, mutatis mutandis, thans ook van Barth gezegd worden. Barth bedoelde indertijd, dat Luther's standpunt inzake het Avondmaal *geen* gevolg was van een gebondenheid aan de leer van de „Verbalinspiration". Het „est" van de Latijnse text kwam hem alleen maar goed te stade. Van philologische „Texttreue" verwacht Luther geen heil. En Barth ook niet. M.a.w., de beslissing over de kinderdoop valt niet bij de beantwoording van de vraag, of de kinderdoop in de Bijbel voorkomt. Men kan zelfs zeggen: al kwam hij wèl in de Bijbel voor, dan was er nòg niet zo machtig veel bewezen. De doop voor de doden komt b.v. wèl in de Bijbel voor (1 Cor. 15 : 29), maar niemand vraagt zich af, of dit een opdracht voor òns kan inhouden.

Ik verwacht ook van de exegese van losse texten, die over de doop spreken, weinig heil. Barth blijkbaar ook niet. Prof. Berkouwer heeft opgemerkt, dat men in de brochure van Barth mist „een eenigszins diepgaande behandeling van de Nieuw-Testamentische teksten". En: „Men had toch in verband met het groote belang van het onderwerp een diepgaande exegetische verantwoording mogen verwachten, alvorens deze feitelijke afbuiging van de practijk der kerk veràntwoord werd ingedragen in de discussie." [2]) Dit mankement staat in verband met het feit, dat het in de doopleer niet zozeer gaat om de exegese van losse texten, maar, zoals Dr J. Koopmans heeft opgemerkt, om *theologische* exegese, d.w.z. een exegese, die „uitgaat van het geloof, dat de Heilige Schrift, òmdat zij het Woord van God is, een openbaringseenheid is, „een eenheid, die niet kan worden gezien, maar alleen gehoord" (Miskotte)". [3]) De kinderdoop is niet vrucht van een dogmatiek zonder exegese, zoals gesuggereerd wordt, maar wel vrucht van een exegese, die geleid wordt door een dogmatiek, die het *geheel* van de boodschap der Schrift heeft trachten te verstaan, zoals omgekeerd ook de verwerping van de kinderdoop niet vrucht is van exegese zonder meer, maar van een exegese, onder leiding van een dogmatiek, die behalve door de Heilige Schrift ook door een zeer bepaalde kijk op de historie en de historische

---

[1]) K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, München 1928, S. 73.
[2]) G. C. Berkouwer, *l.c.*, blz. 26.
[3]) J. Koopmans, *De heilige Doop*, Nijkerk z.j., blz. 56.

ontwikkeling wordt geleid. Wat wij nader hopen te bewijzen. Het zal duidelijk zijn, dat ik hierbij denk aan wat Prof. Berkouwer heeft genoemd het corpus-christianum-motief. [1])

Het wil mij voorkomen, dat wij de accenten anders moeten leggen dan Barth in zijn geschrift over de doop gedaan heeft. Critisch tegenover Barth's doopleer staande, meen ik op vier dingen te moeten wijzen: 1e onze dogmatische overleggingen mogen niet bepaald en beheerst worden door een zeer bepaalde visie op de historie en de historische ontwikkeling; 2e de werkelijkheid van het Verbond; 3e het geloof is geen conditie, alleen instrument; 4e de werkelijkheid van Kerk en Doop.

Als motto, waaraan ik mij geheel conformeer, ga voorop het woord van Harald Diem: „im Festhalten der Kindertaufe erprobt sich das Verständnis der Taufe überhaupt. Und man wird auch heutzutage nicht fehlgehen, wenn man diejenigen, welche mit der Kindertaufe „nichts anfangen" können, von vornherein einer falschen Tauflehre und damit auch eines schiefen Verständnisses von Rechtfertigung und Heiligung verdächtigt. Denn versagt man diesen letzten Schritt, so musz man die vorherigen Schritte schon irgendwo versagt haben." [2])

I

De strijd van Barth tegen de kinderdoop, is strijd tegen de huidige vorm van de volkskerk, strijd tegen de laatste restanten van het corpus christianum, strijd tegen Art. 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. „Irre ich mich, wenn ich denke, dasz der eigentliche und durchschlagende auszersachliche Grund für die Kindertaufe schon bei den Reformatoren und seither immer wieder sehr schlicht *der* gewesen ist: Man wollte damals auf keinen Fall und um keinen Preis auf die Existenz der evangelischen Kirche im konstantinischen corpus christianum — und man will heute auf keinen Fall und um keinen Preis auf die heutige Gestalt der *Volkskirche* verzichten? Volkskirche und Staatskirche und Massenkirche könnte die Kirche, wenn sie mit der Kindertaufe brechen würde, allerdings nicht mehr gut sein. Hinc, hinc illae lacrymae!" [3]) De strijd tegen de kinderdoop is strijd tegen de volkskerk, tegen de uitbreiding en uitge-

---

[1]) G. C. Berkouwer, *t.a.p.*, Hoofdstuk VI, blz. 39–51.

[2]) Harald Diem, *Zum Verständnis der Taufe bei Luther*, Evangelische Theologie II, 1935, S. 403 ff., S. 416.

[3]) K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Theologische Studien, Heft 14, Zollikon 1943, S. 39.

breidheid van het Evangelie in het volksleven. Tot de Kerk kunnen alleen maar behoren de bewust gelovigen. De Kerk is immers coëtus fidelium. Ik herleid dit merkwaardige individualistische denken bij Barth tot de invloed van Kierkegaard. Maar ik ontken, dat dit individualisme bijbels zou zijn.

Wij zullen het individualistische denken van Barth bovendien ook moeten verklaren als reactie op het collectivistische denken van het nationaal-socialisme, dat hij op zo eminente wijze bestreden heeft. Men herinnere zich, hoe het nationaal-socialisme in Duitsland zich van de volkskerk als massakerk heeft bediend. Al is het nationaal-socialisme verslagen — elk ogenblik kan een nieuwe daemonie zich meester maken van onze neutrale staten, die als een vacuum a.h.w. roepen om vulling, terwijl telkens een nieuwe daemonie bereid is het roepende en lokkende vacuum te vullen. Is in zulk een situatie een volkskerk als massakerk weerbaar? Door de kinderdôop wordt de volkskerk belast met een grote menigte mensen, die allerminst belijdende Christenen zijn. Barth haalt Luther aan, die gezegd moet hebben, dat er niet al te veel gedoopten meer zouden zijn, als men, in plaats van naar de Doop gebràcht te worden, naar de Doop moest kómen! Barth wil het met de kleine schaar bewust gelovigen en gedoopten wagen. ,,*Wo* steht denn eigentlich geschrieben, dasz die Christen nicht in der Minderheit, vielleicht sogar in einer sehr kleinen Minderheit sein dürften? Würden sie nicht auch ihrer Umgebung nützlicher sein, wenn sie dafür eine *gesunde* Kirche sein dürften?" [1]) Zulk een *belijdende* Kerk zal in de aanvechting, die ook in de toekomst de Kerk niet bespaard zal blijven, beter bestand zijn tegen de listige omleidingen des duivels dan de massakerk met haar vele lidmaten, die niet eens weten wat geloof is. [2]) De ervaringen met de daemonie van het nationaal-socialisme opgedaan, hebben bij Barth het van de aanvang af aanwezige Kierkegaardiaanse individualisme versterkt. Zodat ik meen te mogen zeggen, dat het verzet van Barth tegen de kinderdoop ,,zeitgeschichtlich" is bepaald.

Daarmede is echter niet alles gezegd. De strijd tegen het corpus christianum is er bij Barth steeds geweest. In 1935 hield hij de prachtige voordracht ,,Das Evangelium in der Gegenwart" [3]). Ook

---

[1]) *a.a.O.*, S. 40.

[2]) Men leze in dit verband de voordracht, die Barth in 1936 aan drie Hongaarse universiteiten gehouden heeft: ,,*Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche*", Evangelische Theologie III, 1936, S. 411 ff.

[3]) No 25 in de serie ,,Theologische Existenz heute".

toen sprak hij over het corpus christianum, en zegt dan, dat de tijd tussen Hemelvaart en Wederkomst van Christus niet zonder meer léég is. Neen, in deze tussentijd ontstaat een *gelijkenis* van de eeuwige, van de komende wereld —, een voorlopige vervulling van de belofte, dat de zachtmoedigen het aardrijk zullen bezitten —, dat de koninkrijken dezer wereld van God en van Zijn Christus zullen zijn. Er is dan een verbond tussen het Evangelie en de machten dezer wereld. De Satan is voor een tijd gebonden. Als onder de boog van een tweede noachitisch verbond worden natuur en genade, oudheid en Christus, rede en openbaring, staat en kerk verenigd gezien: ,,eine freundliche Veranstaltung der Vorsehung zur Ueberwinterung des Evangeliums" (*a.a.O.*, S. 33) —, een bewijs van het geduld Gods — leiding Zijner wijsheid (S. 32).

Maar... hoe positief hier ook het corpus christanum der Middeleeuwen gewaardeerd moge worden — dit is voorbij —, onherroepelijk voorbij. ,,...das christlich-bürgerliche oder bürgerlich-christliche Zeitalter ist abgelaufen —, der Bund, d.h. aber das Christentum in seiner uns bisher bekannten Gestalt ist zu Ende. Der Bogen, der das Evangelium und die Welt auf eine Weile überspannte, ist, ob wir ihn als menschliche Fiktion oder als göttliche Segenszeichen verstehen, erloschen. Die zu Unrecht oder zu Recht vereinten Elemente scheiden sich wieder. ,,Siehe, der Winter ist vergangen." Die Welt nimmt die Maske ab und ihre Freiheit zurück, um sich wieder offen zu bekennen als das, was sie im Grunde ist und will. Eben damit ist aber auch dem Evangelium seine Freiheit ihr gegenüber zurückgegeben. Eben damit ist heute die Christenheit, ist die Kirche zu einer ganz neuen Freiheit ihres Bekenntnisses und ihrer Erkenntnis aufgerufen" (*a.a.O.*, S. 33 f.).

Tot deze nieuwe vrijheid van belijdenis en inzicht behoort nu ook de verwerping van de kinderdoop. De vrijheid om nú de kinderdoop te verwerpen, ontspringt aan het *cultuurphilosophische* inzicht, dat de tijd van het corpus christianum, de tijd van de overwintering van het Evangelie, onherroepelijk voorbij is.

Men kan er niet goed uit wijs worden, of dit betreurd of toegejuicht wordt. Vanuit Barth's theologische praemissen lijkt het mij voor de hand te liggen om aan te nemen, dat Barth het corpus christianum ook in de Middeleeuwen ziet als een fictie, als een ten onrechte bestaande verbinding van heterogene elementen. Mag men Barth beoordelen naar de Nederlandse Barthianen (wat een hachelijk ondernemen is!), dan wordt dit vermoeden zekerheid. Het lijkt

er tenminste veel op, alsof de kring rondom „In de Waagschaal" een zekere haast heeft om de laatste restanten van het corpus christianum te zien verdwijnen, en bereid is bij deze opruimingsarbeid ook nog een handje te helpen. Met een zekere genoegdoening wordt over het verdwijnen van het corpus christianum gesproken. „Want wat men ook moge zeggen: het corpus christianum is radicaal verbroken. Alles wat men er over zeggen kan, uitgezonderd dat het tot het verleden behoort, is onwerkelijke romantiek." [1]) Alleen de zuchting: „gelukkig!" ontbreekt nog maar.

Barth zèlf is zich van het hypothetische karakter van zijn cultuurhistorische stelling wel bewust. „Dasz jener Bund wirklich abgelaufen und dasz, auch historisch betrachtet, eine neue Zeit der Kirche angebrochen sei, das ist... eine *Frage*, eine historische *Hypothese* wie eine andere... Man kann und mag also über diese Hypothese diskutieren." [2]) Wij zullen deze discussie hier echter niet beginnen, omdat de vragen, die hier in het geding zijn o.i. niet op het vlak der historische en cultuurphilosophische beschouwingen worden beslist. In ieder geval is het m.i. onloochenbaar, dat de strijd tegen de kinderdoop voor een deel ook berust op, althans in nauw verband staat met deze historische hypothese. [3])

Evenwel: de vragen rondom het corpus christianum worden niet

[1]) L. Nieuwpoort, *De Doop als Gods woord en werk*, „In de Waagschaal", 1 Aug. 1947, 2e jaargang no 44, blz. 4. „Beseft men er dan niets van, dat in deze kentering der eeuwen en der Europese geschiedenis ook de verhouding Kerk en Wereld radicaal ondersteboven gekeerd wordt en dat daarin wel eens de enige mogelijkheid zou kunnen liggen tot redding van de Europese cultuurwereld en van de Kerk beide? Niets minder dan dat is de achtergrond van deze kwestie!" Ds L. Nieuwpoort, *De Synode over de kinderdoop*, „In de Waagschaal", 28 Maart 1947, 2e jaargang no 26, blz. 7.

Ook hier weer het verband tussen de hypothese, dat de tijd van het corpus christianum voorbij is, en het recht van de kinderdoop. De verhouding van Kerk en Wereld is gewijzigd. Dus geen kinderdoop meer. De bestrijders van de antithese poneren een nieuwe antithese: de Kerk, die de massa uit haar midden bant — en de wereld, volkomen gesaeculariseerd. En men meent, dat het Evangelie een betere en eerlijker kans heeft in een gesaeculariseerde dan in een „Christelijke" wereld, omdat het Evangelie dan los is gemaakt uit allerlei bindingen aan de machten dezer wereld, in welke bindingen het corpus christianum het Evangelie gevangen hield.

[2]) K. Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, Theologische Existenz heute, no 25, S. 35.

[3]) Ik meen dit staande te mogen en te moeten houden, ook al schrijft Ds L. Nieuwpoort: „De voorstelling, alsof Karl Barth slechts tot zijn afwijzing van de kinderdoop zou zijn gekomen vanuit zijn cultuur-filosofisch inzicht van de definitieve oplossing van het corpus christianum of vanuit zijn „zeitgeschichtliche" belevenissen met het nationaalsocialisme en de „volkskerk" in Duitsland, moet ik als onzakelijk en oppervlakkig afwijzen." *De Doop als Gods Woord en Werk*, In de Waagschaal, t.a.p., blz. 4. Evenwel: Barth's afwijzing steunt niet *alleen* op deze hypothese. Daarom eindigt mijn opstel ook niet met I; II, III en IV volgen nog. Misschien valt het met de oppervlakkigheid nog wat mee!!

opgelost door een historische en cultuurphilosophische discussie, maar behoren voluit tot het gebied der exegese en der geloofsbeslissing. Anders gezegd: Art. 36 staat in de Geloofsbelijdenis onzer Kerk. En mede daarover gaat het, als de kinderdoop in discussie is.

Wij verlaten het terrein der historische hypothese en komen op het gebied der dogmatische belissingen, wanneer wij de critiek raadplegen, die Barth in 1939 op Calvijn heeft uitgebracht in verband met diens leer over de burgerlijke regering (Inst. IV, 20). De theologische faculteit van Bazel gaf deze colleges gecyclostyleerd uit: Der Staat als theologisches Problem. In dit geschrift blijkt heel duidelijk, dat Barth de gedachte der theocratie en van een christelijke overheid, een christelijke staat verwerpt. Het meeste wat de Kerk van staat en overheid vragen mag, is, dat deze aan de Kerk *vrijheid* laten. „Der Sohn Gottes selber ist der defensor fidei seiner Kirche." [1]) Tegenover de staat, die de Kerk zou willen verdedigen en haar een monopolie zou willen verzekeren, heeft de Kerk te zeggen: non tali auxilio. De waarheid kan nl. niet met wapenen verdedigd worden. Enz. Barth meent te moeten vaststellen, dat Calvijn bij zijn uiteenzetting in Inst. IV, 20 beïnvloed is door middeleeuwse gedachten, o.a. de gedachte van het corpus christianum. De gedachte aan een christelijke staat, een christelijke overheid, een christelijk gezin, een christelijk volk moet nu worden losgelaten. Met de Hervorming begint de saecularisering. De rechtvaardiging is immers rechtvaardiging van de goddeloze, die niet anders wil zijn dan een goddeloze. Alles hangt hier samen. Geen uitbreiding (expansio) van het heil in de gerechtvaardigde —, geen uitbreiding, expansie van het heil via de Kerk in de wereld —, geen christelijk volk en geen christelijke overheid —, ja zelfs geen christelijk gezin. [2])

---

[1]) K. Barth, *Der Staat als theologisches Problem*, 1939, S. 18.

[2]) Merkwaardigerwijze schijnt Barth aan het slot van zijn voordracht toch weer een positieve betekenis aan volkskerk en kinderdoop toe te kennen en enige uitbreiding, expansie, imperialistische Beschlagnahme door het heil te erkennen, als hij over de Doop schrijft: „Die ganze reichlich üble abendländische Menschheit steht unter diesem Zeichen... dasz sie unter diesem Zeichen steht, das ist... sicher... das Beste, was von ihr zu sagen ist. Auch Hitler und Stalin, auch Mussolini und der Papst stehen unter diesem Zeichen. Es dürfte zum rechten Verständnis dieser Sache auch für den frömmsten... Christen Alles darauf ankommen, dasz er sich... der Tatsache nicht schäme, mit allerlei wunderlichem und wunderlichsten Volk zusammen unter diesem Zeichen zu stehen" (S. 45). Maar ondertussen wil Barth dan toch maar het beste wat van de westerse mensheid te zeggen is, aan die mensheid ontnemen! En ondertussen schijnen wij in de toekomst *niet* meer gezamenlijk met allerlei wonderlijk volk, Jan Rap en z'n maat, onder dit teken te moeten staan! Vgl. Pfr. Hermann Grossmann, *Ein Ja zur Kindertaufe*, Kirchliche Zeitfragen, Heft 13, S. 11.

En daarom zeker niet zo iets als theocratie! Tegenover de theocratische gedachte staat Barth volstrekt afwijzend. [1])

Wij zouden veel te ver van huis raken, als wij hier een verdediging van de theocratie zouden willen geven. Wij kunnen dit trouwens beter aan Prof. van Ruler overlaten. Als maar duidelijk is hoe belangrijke beslissingen inzake de kinderdoop vallen. De verhouding van Oud en Nieuw Testament is in het geding. De beslissing over de theocratie beslist óók over de parallel in het Doopsformulier: besnijdenis-kinderdoop. En steeds is ook het Verbond in het geding.

II

Prof. van Ruler heeft van de Kirchliche Dogmatik van Barth gezegd, dat „zij is een dogmatiek, waarin de verbondsleer structureel geheel zou passen" [2]). Dit is juist, maar... de Gereformeerde verbondsleer wordt in feite hier *niet* in gepast. Dit tengevolge van de eenzijdige opvatting der Kerk als coetus fidelium, de Kerk als de schare der bewust gelovigen en belijdenden, blijkbaar met uitsluiting van de kleine kinderen, die nog niet bewust geloven en belijden kunnen. Men leze in het artikel van Ds L. Nieuwpoort „Kinderdoop en volkskerk" na, hoe hij de Kerk niet wil verstaan vanuit de wedergeboorte noch vanuit het verbond in de zin van het Gereformeerd protestantisme, maar als coetus fidelium, waarbij de correlatie tussen Woord en geloof geen ogenblik uit het oog wordt verloren. „De Kerk de gemeenschap der geroepenen, die deze roeping in het geloof aanvaarden en in gehoorzaamheid belijden; de gemeenschap der door God aangesprokenen, die deze aanspraak laten waar zijn in het geloof en haar belijden in de bekering." „Binnen deze correlatie komt er dan ook ruimte voor de verbondsgedachte." [3]) Maar uit deze verbondsgedachte volgt dan *niet* de kinderdoop. Want men kan niet zeggen, dat de kinderen tot het verbond behoren. Barth zou nog wel kunnen voelen voor een „Art öffentlicher Darbringung und Segnung" (présentation), oblatio der kleine kinderen, maar niet voor de kinderdoop, en dan die oblatio ook slechts als uitdrukking van de verplichting der ouders (S. 37).

Ik kan niet anders zeggen, dan dat ik dit een eenzijdige opvatting

---

[1]) De laatste formulering van Barth's standpunt in deze vinden wij in zijn geschrift: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Theologische Studien, Heft 20, 1946.

[2]) A. A. van Ruler, *Religie en politiek*, Nijkerk 1945, blz. 75.

[3]) In de Waagschaal, 8 Aug. 1947, 2e jaargang no 45, blz. 3.

van Kerk en Verbond acht, en dat ik meen, dat de Bijbel ons hier een rijkere en vollere opvatting biedt. Ik zou de formule durven wagen: de werkelijkheid van het Verbond is de werkelijkheid der Kerk als het mystieke lichaam van Christus, waarin ook de kleine kinderen besloten zijn. Gaarne wil ik trachten deze stelling enigermate te adstrueren.

Johannes Pedersen heeft in zijn bekende boek: *Israel, its life and culture*, aangewezen, dat het in ieder verbond, b^e^rith, gaat om de constituering van een ,,Ganzheit'', van een gemeente, waarin één nèphesch, één ziel, allen verbindt —, een gemeenschap, die door het begrip vrede, schaloom, naar haar innerlijke toestand wordt gekarakteriseerd. Volgens Pedersen bedoelt schaloom de toestand, waarin zich het gedijen en de volle harmonie der ziel verbinden; b^e^rith de gemeenschap met al haar rechten en plichten, die in die gemeenschap begrepen zijn.

Deze godsdiensthistorisch-sociologische verkenning is nog maar de aanloop tot het eigenlijke. Men leze wat Behm in het *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* het theologische verbond heeft genoemd (II, S. 120). Het Verbond in eigenlijke zin is alleen daar, waar God de Vader van een gezin en tegelijk als zodanig de Koning is —, dus daar, waar dit levensverband (nèphesch) de mensen en God omvat, en God daarin nochtans blijft de verkiezende, de gemeenschap constituerende God. Het verbondsbloed, waarover het gaat in het Avondmaal, is niet alleen maar een ,,symbool'', maar, omdat het gaat om een nèphesch-eenheid, een *wezenlijke factor* in de verwerkelijking van het Verbond —, uitdrukking van zulk een levenseenheid. [1])

In deze verbanden hoort ook de Doop thuis. De Doop is *entrée* in de Verbondskring, in de Kerk. [2]) De Kerk is niet maar een organisatie, maar deze nèphesch-eenheid, waar God Vader en Koning van Zijn gezin is. De werkelijkheid van het Verbond is de werkelijkheid van het bestaan dezer Kerk, het mystieke lichaam van Christus. Overmachtig breekt deze werkelijkheid door en legt beslag op ons.

---

[1]) Een bredere uitwerking dezer gedachten in verband met het Avondmaal hoop ik over enigen tijd te geven in een boek over het Avondmaal, dat bij de U. M. Holland verschijnen zal (sub conditione Jacobi).

[2]) Le Baptesme nous est comme une entrée en l'Eglise de Dieu: car il nous testifie que Dieu, au lieu que nous estions estrangiers de lui, nous reçoit pour ses domestiques. Aldus Calvijn in de Catechismus van de Kerk van Genève (1542). Wilhelm Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zollikon z.j., S. 36.

Hier is de goddelijke Stiftung het primaire. Hier word ik met mijn subjectiviteit opgenomen in deze door God gestichte en geconstitueerde werkelijkheid. Dit Verbond, deze Kerk is er vóór mij.

Het doet aan de levensvolheid, de goddelijke rijkdom en de zegevierende overmacht dezer werkelijkheid te kort, wanneer het individuele geloof zózeer als dit bij Barth het geval is, wordt gemaakt tot voorwaarde van mijn entrée in de Kerk Gods. Op grond van dit Verbond, op grond van de werkelijkheid dezer Kerk, door God in het leven geroepen, mogen wij het niet alleen *wagen* de kleine kinderen te dopen, maar zijn wij er toe geroepen en verplicht. Ons geloof komt als constituerend element in het Verbond niet in aanmerking, zoals wij onder III breder hopen aan te tonen. De Bijbel denkt niet individualistisch, óók niet collectief in moderne zin; de Bijbel denkt praedestinatiaans-verbondsmatig, waarbij wij er ons voor wachten moeten tussen praedestinatie en verbond een tegenstelling te construeren. [1])

„Wanneer de genade ons verleend wordt via en krachtens het Verbònd der Genade, dan betekent dat immers, dat wij de genade gemeenschappelijk ontvangen. God heeft zijn verbond met òns opgericht. En hij heeft òns in de dood en de opstanding van Christus gesteld op de bodem van zijn genade. Niet mens voor mens; ieder op zichzelf, en los van elkaar; maar ons tezámen. Zózeer ons tezámen, dat dit gemeenschappelijke van de genade, deze gemeenschap des Gééstes, bij voorkeur wordt uitgedrukt in de gemeenschap van de natuur: ons en ons záád na ons." [2])

„In de verbondsleer overheerst het gemeenschappelijke dermate, dat deze gemeenschap der genade bij voorkeur wordt uitgedrukt in de gemeenschap der natúúr: ik zal uw God zijn, en uwen záde na u. Wanneer men zegt: de gelovigen *en hun zaad*, dan heeft men de volkskerk in kiem (Hoedemaker)." [3])

Het heil voltrekt een anticiperende, voorlopige heiliging aan de natuur, het gezin, het volk. Imperialistisch wil het heil heersen, beslag leggen, overmeesteren. — Maar dan toch nooit zonder mijn persoonlijke inwilliging, zonder mijn persoonlijk *geloof*, zal men zeggen! Daarover spreken wij onder III.

---

[1]) „Iedere vertolking van het evangelie, die niet wijst in de richting van de ketterij der algemene verzoening, is geen vertolking van het evangelie!" A. A. van Ruler, *Religie en politiek*, blz. 79.

[2]) A. A. van Ruler, *t.a.p.*, blz. 83.

[3]) A. A. van Ruler, *t.a.p.*, blz. 85.

Als Barth zegt: ,,Der Zusammenhang Eltern-Kinder kann nun einmal in der ablaufenden Zeit zwischen der Auferstehung und der Parusie Jesu die entscheidende Bedeutung nicht mehr haben, die er im vormessianischen Israel haben muszte" (S. 37) —, dan antwoorden wij, dat bij alle verschil tussen Oud en Nieuw Testament het wezenlijke in het verbond gelijk blijft alle eeuwen door, en dat wij onder het Nieuwe Verbond zeker niet armer zijn dan onder het Oude.

In het geloof aan de werkelijkheid van het Verbond — d.i. het reële bestaan van de Kerk als corpus mysticum, kunnen wij de woorden van Friedrich Delekat *in bonam partem* verstaan: ,,Diese Entscheidung" (nl. om de kleine kinderen te dopen) ,,bedeutet zweifellos ein Wagnis, zu dem *nur eine lebendige christliche Gemeinde* innerlich berechtigt ist. Hat sie nicht die geistlichen Kräfte in sich, die den im unmündigen Alter getauften Menschen in seinem späteren Leben wirklich tragen, so verwandelt sich die Kindertaufe aus einem Segen in einen Fluch, sowohl für die Kirche wie für die Getauften... Trotzdem besteht diese Entscheidung grundsätzlich zu recht. Denn eine Kirche, die es nicht mehr wagt, auch die Kinder zu taufen, bekennt damit, dasz sie nicht mehr daran glaubt, dasz der Heilige Geist Gottes in ihr lebendig ist und wirkt." [1])

De nood van de kinderdoop — welke nood wij allerminst willen ontkennen — bestaat hierin, dat de Kerk geen weet meer heeft van de werkelijkheid van het Verbond —, geen weet meer heeft van het echte Kerk-zijn. De nood van de Kerk is *niet* de practijk van de kinderdoop. Integendeel! de *nood* van de kinderdoop wijst op een diepere nood, nl. deze, dat de Kerk niet *kerk* is — niet leeft uit het verbond. De fundamentele nood der Kerk is de verwereldlijking: de Kerk als genootschap. Men kan ook zeggen: het piëtistische, modernistische, methodistische denken, dat zo diep is ingevreten, dat het welhaast onmogelijk lijkt de Kerk te leren weer te leven in het verbondsmatige denken der Vaderen.

III

Maar het persoonlijke geloof dan? Is dat dan uitgesloten? Doet dat dan niets meer ter zake?

Wij beginnen met de erkenning, dat in de Bijbel en voor de Reformatoren Woord en geloof correlaat zijn. Dat is zozeer het geval, dat

---

[1]) Friedrich Delekat, *Die heiligen Sakramente und die Ordnungen der Kirche*, Berlin 1940, S. 49.

Luther in zijn geschrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche'' een sacramentsleer geeft, die geheel en al gebouwd is op de correlatie van Woord en geloof. Ook later, als zijn sacramentsleer zich verder heeft ontwikkeld, handhaaft Luther deze correlatie. Enige citaten mogen dit bevestigen. Luther zegt van het sacrament in de Grote Catechismus: „Ohne Glauben ist es nichts nütze, ob es gleich an ihm selbst ein göttlicher überschwänglicher Schatz ist.'' Het werk van God in en door het sacrament —, deze überschwängliche Schatz, eist het geloof, „als der so nötig dazu ist, dasz ohne ihn nicht empfangen noch genossen mag werden.'' „Denn damit, dasz Du lässest über Dich gieszen, hast Du sie nicht empfangen noch gehalten, dasz sie Dir etwas nütze. Aber davon wird sie Dir nütze, wenn Du Dich der Meinung läszt taufen als aus Gottes Befehl und Ordnung, darzu in Gottes Namen, auf dasz Du in dem Wasser die verheiszene Seligkeit empfahest. Nu kann solchs die Faust noch der Leib nicht tuen, sondern das Herz musz es gläuben.'' [1]) Ook Calvijn leert niet anders: „Wij verkrijgen uit dit sacrament, evenals uit alle andere, niets dan voorzover we het met geloof aannemen'' (Inst. IV, 15, 15).

Men hoede er zich echter voor uit dit alles de conclusie te trekken, dat *dus* de kleine kinderen niet gedoopt moeten worden. Barth trekt deze conclusie. „Es läszt sich weder exegetisch noch sachlich begründen, dasz der Täufling in der ordnungsmäszig vollzogenen christlichen Taufe nur ein Behandelter sein kann. Es läszt sich vielmehr exegetisch und sachlich zeigen, dasz er in dieser Handlung auch ein Handelnder ist, dasz er, in welchem Lebensalter er auch stehen möge, gerade kein *infans* sein kann'' (S. 29).

Precies zó getuigt ook Ds Nieuwpoort. „Het heil wordt hem (de mens) niet opgelegd. Hij wordt niet willens of onwillens, bewust of onbewust, in de genade ondergedompeld. Hij wordt in het Woord uitgenodigd en door de Heilige Geest bewogen om in vrijheid het heil aan te nemen en als teken en zegel, dat hij het nu ook werkelijk ontvangen heeft, zich te laten onderdompelen in de genade. Als dat zo is, dan is er geen rechtmatige ruimte voor de kinderdoop te vinden.'' [2]) Barth spreekt zelfs over de mens als „Partner'' in het

---

[1]) Geciteerd uit Luther's *Groszer Katechismus* volgens Fritz Schröter, *Taufe und Kindertaufe in den lutherischen Bekenntnisschriften*, in: *Kirche und Amt* I, Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 2, S. 19 ff.

[2]) Ds L. Nieuwpoort, *De Doop als Gods Woord en Werk*, „In de Waagschaal'', 1 Aug. 1947, 2e jaargang no 44, blz. 5.

doopsverbond. De Doop is alleen maar mogelijk voor zulke bewust gelovende „Partner". En hiertegen verheffen wij nu ons protest, zeggende, dat het geloof nooit als *conditie* voor het sacrament gesteld mag worden. Wel als noodzakelijk *instrument* om de zegen van het sacrament deelachtig te worden; niet echter als conditie. En ook wij menen dit als boodschap van de Heilige Schrift verstaan te hebben.

Paulus kan b.v. over de rechtvaardiging (en die is het ganse heil) spreken zònder het doen van de mens, ook zonder het geloof, te noemen! Zie Rom. 8 : 29 v. Roeping, rechtvaardiging, verheerlijking: het zijn daden Gòds! God begint en voltooit het heil! Maar waar blijft de mens? Zie ook Rom. 5 : 18 v. Hier is sprake van een volkomen „objectief" gebeuren. Hetzelfde geldt van 2 Cor. 5 : 21, Rom. 4 : 25; 5 : 9; 8 : 33. „Diese Stellen sind freilich nicht zo zu verstehen, als wollte der Apostel den menschlichen Glauben ausschlieszen. Er findet es nur nicht nötig, ihn zu erwähnen; da Gottes Macht und Heilswille ganz überragend sind, und Gott natürlich alles, auch den Glauben im Menschen wirken kann." [1]) Dat Paulus, getuigende van het heil in Christus, soms ook het geloof in het geheel niet vermeldt, is voor ons een belangrijke aanwijzing met welk accent wij over het heil èn met welk accent wij over het geloof hebben te spreken. Ik geloof niet, dat bij Paulus de mens als „Partner" in aanmerking komt. God is aan het werk. En Zijn werk is zó overmachtig, dat wij alleen maar „mit gedämpfter Stimme" over het geloof en de gelovige mogen spreken.

De Reformatoren hebben dit zuiver verstaan. In hun geschriften vinden wij afwisselend de verzekering, dat het *geloof* rechtvaardigt en dat *Christus* rechtvaardigt. Dat komt voor hen op hetzelfde neer. In de klassieke formuleringen der rechtvaardigingsleer worden Christus en het geloof met elkander verwisseld, zodat in plaats van „propter Christum" ook „propter fidem", en in plaats van „per fidem" ook „per Christum" kan worden gezegd. Hier geldt de verzekering van de Apologie der Augsburgse Confessie: „Zo dikwijls wij van het geloof spreken, willen wij daarbij het voorwerp (obiectum) verstaan, nl. de beloofde barmhartigheid" (Apol. IV, 56).

Het geloof is niet iets; het geloof is de lege hand des mensen, naar God uitgestrekt. Het geloof kan nooit als werk en prestatie van de mens in aanmerking komen. Het geloof kan nooit conditie zijn; wèl

---

[1]) Paul Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig 1922⁴, S. 229.

instrument. Maar dan zulk een instrument, dat door het heil zelf in het leven wordt geroepen.

Wij mogen van het geloof niet een geïsoleerd gegeven maken, dat er zijn moet, vóórdat er van sacrament gesproken mag worden. Als het sacrament werkelijk het Woord en werk Gods is — en dat is het —, dan is in het werk Gods ook ons geloof ingesloten. Dat staat niet apart. Dat komt er ook niet, als het subjectieve bij het objectieve, bij. Het heil is niet een objectiviteit, die ontvangen wordt door ons subjectief geloof. In het geschieden der openbaring, in de schenking van het heil is èn het objectieve èn het subjectieve. Of liever: het geschieden der openbaring, de schenking van het heil transcendeert objectivisme en subjectivisme. De openbaring, het heil is één geschieden: voor ons en in ons. Wat er in ons geschiedt, kan niet apart worden gesteld noch als voorwaarde worden beschouwd. De heiligmaking gaat niet aan de rechtvaardiging vooraf, maar volgt op haar, of liever: is één met haar.

Ik denk aan hetgeen Emil Brunner in zijn boekje ,,Wahrheit als Begegnung'' [1]) heeft uiteengezet. Het bijbelse waarheidsbegrip, maakt Brunner ons duidelijk, is niet in ons schema: objectief-subjectief te vatten. Als westerse mensen zijn wij aan dit van de Grieken ontvangen schema gebonden, maar het is onvoldoende om het bijbelse waarheidsbegrip er mee weer te geven. Waarheid is niet iets ,,objectiefs'', dat ,,subjectief'' ,,toegeëigend'' moet worden. Waarheid is een geschieden, een ontmoeting, een daad Gods: ,,objectief'' èn tegelijk ook subjectief. In het éne geschieden zijn wij met onze subjectiviteit opgenomen.

Jammer, dat Brunner zelf in dit boek niet ontkomt aan een nieuw, gelouterd subjectivisme. Al zijn critiek gaat uit naar het valse objectivisme der orthodoxie — is gericht op leerheiligheid en intellectualisme. Het piëtisme komt er heel wat beter van af. Maar dat daargelaten. [2])

Waar het ons nu om te doen is, is het inzicht, dat wij bij ons denken over het heil gebonden zijn aan het schema: objectief-subjectief, terwijl wij weten dat hetgeen wij onder woorden moeten brengen, dit schema transcendeert. Daarom is dogmatiek zulk een moeilijk vak. Er loeren allerlei gevaren, en vóór we er erg in hebben, zijn wij in de ketterij vervallen. Eén verkeerd accent kan heilloze gevolgen

[1]) Berlin 1938.

[2]) Voor de critiek op het boek van Brunner zie men: Eduard Thurneysen, *Kreuz und Wiederkunft Christi*, Theologische Existenz heute no 60, S. 44 ff.

hebben. Wij mogen niet met Brunner het subjectieve een te grote nadruk geven en piëtist worden —, we mogen ook niet met Rome het objectieve een te grote nadruk geven, want dan komen we uit bij de leer van het *ex opere operato*. De schenking van het heil transcendeert het objectieve en het subjectieve, en sluit deze beide in.

Is daarmede nu gezegd, dat men ook de kleine kinderen dopen zal? In ieder geval is er mee gezegd, dat men de mens, de gelovige niet tot ,,Partner" kan maken. Eerst in verband met het onder I en II gezegde en daarmede tezamen genomen, kan men tot de legitimiteit van de kinderdoop besluiten. Het heil hééft uitbreiding in gezin en volk; het verbond legt imperialistisch beslag op ons en ons zaad; het geloof is ingesloten in het geschieden van het heil, en van dit heil, dit inderdaad universalistische heil, zijn de kinderen niet uitgesloten. Het verbond Gods is ruim en wijd. Want God wil, dat alle mensen zalig worden.

Wij zullen volhouden, ,,dat de waarheid van het verbond, voluit genomen, alle menselijke godsvrucht relatief stelt", zoals Miskotte gezegd heeft. [1]) Daarmede is de reformatorische correlatie tussen Woord en geloof niet terzijde gesteld. De zin van de Doop strekt zich uit over het ganse leven. En verre er vandaan het geloof te zien als conditio van het heil, is het geloof slechts als instrument te beschrijven. [2])

IV

Maar is dan *de Doop* het heil? Stellig is de Doop dat. De Doop is immers het bad der wedergeboorte. Zo kunnen we ook van het Avondmaal zeggen: hierin is het ganse heil gegeven. Zoals wij hetzelfde ook van de bediening des Woords kunnen zeggen. Zowel in de prediking als in de sacramenten wil Christus, de gehele Christus, zich aan ons geven. Waaruit volgt, dat het systematisch verband tussen Woord en sacrament niet zo eenvoudig is te doorlichten. Eigenlijk bevredigt geen enkele bepaling van dit verband. Ook niet de gereformeerde bepaling van ,,teken en zegel". De dogmatiek zal zich neer moeten leggen bij de contingentie van Gods wil, die zich

---

[1]) A. A. van Ruler, *t.a.p.*, blz. 81 v.

[2]) ,,Denn wer recht glaubt, glaubt nicht als ein Frommer an Gott, sondern als ein Gottloser und Verlorner, weisz auch nichts von seinem Glauben sondern lediglich von der Gnade Jesu Christi." Aldus Kohlbrügge in één zijner preken over de Doop, geciteerd door Prof. Dr G. C. Berkouwer, *t.a.p.*, blz. 140.

èn door de prediking èn door de sacramenten aan de Zijnen wil schenken.

Uit het gezegde zal duidelijk zijn, dat het uitsluitend cognitief karakter, dat de gereformeerde theologie en ook Barth aan de sacramenten toekennen, mij niet bevredigt. Barth verzekert nadrukkelijk, dat de Doop cognitief karakter heeft. De Doop is niet God, niet Jezus Christus, niet het Verbond, niet de genade, niet het geloof, niet de kerk. „Sie *bezeugt* das alles" (S. 7). De Doop is „Symbol, Entsprechung und Darstellung, Nachahmung, *μίμησις*" van de dood en de opstanding van Jezus Christus.

Barth legt nadruk op het cognitieve karakter van de Doop om het verschil der gereformeerde doopopvatting met de Rooms-katholieke, de Lutherse en de Anglicaanse opvatting duidelijk te maken. Volgens Rooms-katholieke, Lutherse en Anglicaanse opvatting is de Doop een causatief of generatief middel, dat de mens de vergeving der zonden, de Heilige Geest en zelfs het geloof mededeelt en schenkt —, dat hem de genade ingiet (S. 17). Neen, zegt Barth, het gaat in de Doop, evenals in alle elementen der kerkelijke verkondiging, om „*Kundgabe* der Errettung", om „bestätigende *Offenbarung* des Gnadenbundes", om „*Vergewisserung* des glaubenden Menschen", om „*Aufruf* und *Verpflichtung* des glaubenden Menschen" (S. 18, 19). Kortom, de Doop heeft cognitieve betekenis. De Doop is *niet* causaal, *niet* generatief. Bij deze nadruk op het cognitieve karakter van de Doop krijgt vanzelfsprekend het bewuste geloof van de dopeling een sterk accent.

Zo was het ook bij de Luther van „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche". Slechts één citaat: „Also rechtfertiget auch die Taufe niemanden und ist auch niemand nütze, sondern der Glaube an das Wort der Verheiszung, zu welchem wird die Taufe getan; denn dieser Glaube rechtfertiget und erfüllet das, was die Taufe bedeutet." [1]) Ook Luther vat hier de Doop cognitief op.

Ds J. van Rossum, schrijvende over „De sacramenten", deze woorden van Luther aanhalende, voegt er als zijn conclusie aan toe: „De consequentie hiervan moest een zuiver symbolische beschouwingswijze der sacramenten zijn" [2]), en hij citeert ook Harnack, die in zijn *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (III, S. 852) zegt: „Nach Luther... ist die Gnade die väterliche Gesinnung Gottes, die um

---

[1]) Luther, *Ausgewählte Werke* (H. H. Borcherdt en G. Merz), II, München 1935, S. 237.

[2]) Vox Theologica, April 1946, blz. 106–108.

Christus willen den schuldigen Menschen zu sich ruft und ihn annimmt, indem sie ihm durch den Glauben an den Christus passus Vertrauen abgewinnt... *Was soll da das Sakrament?"* M.a.w. de alleen maar cognitieve opvatting van het sacrament leidt heel gemakkelijk tot een spiritualistische vervluchtiging van het sacrament. De spiritualisten, de Schwärmer, de geestdrijvers van Luthers dagen hebben dan ook in oprechtheid gemeend, dat *zij* consequent waren, en de nodige en juiste gevolgtrekkingen maakten uit Luthers reformatorische daad; dat zij de wettige erfgenamen van de jonge Luther waren. En nog steeds beroepen de spiritualisten van allerlei soort zich op de jonge Luther, wie het ging om de correlatie van *promissio* en *fides*. Was soll da das Sakrament?!

Natuurlijk dènk ik er niet aan Barth van spiritualisme te beschuldigen. Zijn voordracht maakt ons dat wel anders duidelijk. Zijn tweede stelling spreekt over de kracht van de Doop, die daarin bestaat, dat hij een vrij woord en werk van Jezus Christus zelf is. Woord *en werk!* Is dat niet méér dan alleen cognitief? En spreekt b.v. art. 35 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis alleen cognitief over het Avondmaal? Het wil mij voorkomen, dat het enigszins misleidend is te zeggen, dat de gereformeerde theologie alleen maar een cognitief karakter aan de sacramenten toekent. Het *oorspronkelijk* gereformeerd protestantisme staat dichter bij de latere Luther dan de latere gereformeerdheid.

Barth schrijft: ,,Auch Calvin und die anderen Lehrer der alten reformierten Kirche haben darum mit Nachdruck und mit Recht nicht *nur* von einem significare, declarare, repraesentare, offerre, sondern von einem in der Taufe stattfindenden exhibēre und conferre und auf Seiten des Menschen von einem accipere, obtinēre, impetrare geredet" (S. 19). Er *gebeurt* dus in de Doop iets. De Doop is een ,,echtes Geschehen". Het is een werk Gods, *on*afhankelijk van mijn geloof of ongeloof. Barth haalt met instemming het Woord van Luther aan: ,,Gold wird darum nicht Stroh, obs ein Dieb stiehlet und miszbraucht. Silber wird darum nicht Papier, obs ein Wucherer fälschlich gewinnet" (S. 25). [1]

Het is stellig niet *ons* geloof, dat de Doop tot Doop maakt. De Doop is primair een werk Gods. Dus alles wat over het ongeloof van hem, die de Doop bedient en van hem of haar, die de Doop ontvangt, gezegd kan worden, ,,kann das, was sie" (nl. de Doop) ,,als

---

[1]) Luther, *Von der Wiedertaufe*, W.A. 26, 161.

göttliche Stiftung, von ihrem gottmenschlichen Ursprung her gesehen, ist, — es kann ihr Wesen, ihre Kraft, ihren Sinn objektiv, in der Sache nicht alterieren —, es kann sie nach ihrer primären Seite weder besser nach schlechter machen" (S. 24). Hoe *ik* er ook aan toe ben — de Doop is de Doop — een werk Gods. *Primair* is de Doop werk Gods. En het geloof van de mens is het secundaire: niet iets, dat er als een aanvulling van de mens uit *bij* komt, maar als *in*gesloten in het werk Gods. Barth heeft zelf deze dingen steeds geleerd. In zijn boek over de Schotse Geloofsbelijdenis zegt hij: „Sakrament ist... eine Aktion, in der Gott handelt und der Mensch dient..." „...so musz uns sofort klar sein, dasz alles das, was wir dabei selbst wollen und tun können, an die zweite Stelle gehört." [1]) Op die tweede plaats moet het subjectieve dan ook blijven. Het wil mij voorkomen, dat Barth in zijn huidige doopleer het subjectieve element een wel wat àl te zelfstandige betekenis geeft. Stellig is het geloof in de sacramentsleer een constituerend element. Maar of het geloof zó individualistisch opgevat mag worden, is in verband met de verbondsleer, zéér de vraag. Of eigenlijk géén vraag. Als Kierkegaard wat meer op de achtergrond kwam, en de Bijbelse verbondsleer meer op de voorgrond, zou zijn doopleer er anders uit zien.

Het sacrament is méér dan alleen cognitief. Wij behoeven nog geen Lutheranen te worden om dit te erkennen, ook al kan het Calvinisme voordeel putten uit een nieuwe confrontatie met het Lutheranisme. God geeft Zijn heil in en door het sacrament, zoals Hij het ook in en door Zijn Woord schenkt. Zeker, dat is waar in en door de Heilige Geest —, maar het is wáár en werkelijk. Wij feilen niet, als wij zeggen, dat hetgeen in het Avondmaal door ons gegeten en gedronken wordt, het eigen en natuurlijk lichaam en het eigen bloed van Christus is (art. 35 Nederlandse Geloofsbelijdenis). De Doop is de afwassing der zonden.

Als de Doop méér is dan alleen cognitief, heeft dit ook onmiddellijk betekenis voor de kwestie van de kinderdoop. Barth erkent dit impliciet, als hij schrijft: „Von unserem reformierten, dem kognitiven Verständnis der Taufgnade her, kann diese zweite Ordnungsfrage (nl. de kwestie van de kinderdoop) auf keinen Fall unterlassen werden" (S. 28). Mijn vraag is echter òf de gereformeerde opvatting met het woord „cognitief" afdoende beschreven is. Als wij de Doop zien in het licht van het verbond —, dus als verbondsteken, en

---

[1]) K. Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, Zollikon 1938, S. 184 f.

geen tegenstelling construeren tussen verbond en praedestinatie, mogen wij op grond van het feit, dat wij gedoopt zijn, zeggen (en dit zeggen wijst in de richting van de ketterij der algemene verzoening!): ,,in de dood en de opstanding van Christus *zijn* wij gezet op de bodem van Gods genade, op de bodem van Gods beloften en eisen. Gods genade héérst over ons. Wij zijn in Christus verkoren." [1]) Waarom zouden van dit universalistische heil de kinderen uitgesloten zijn? Immers, ,,deze Doop is niet alleen nut, zolang het water op ons is, en dat wij het water ontvangen, maar ook al de tijd onzes levens" (art. 34 Nederlandse Geloofsbelijdenis). En het ongeloof van de gedoopte is een onmogelijke mogelijkheid —, een rand-mogelijkheid, die wij *niet* in de doopleer mogen opnemen en systematiseren door de eis van het bewuste geloof te stellen, alvorens er gedoopt kan worden.

Het lijkt mij nodig en nuttig op het méér dan cognitieve karakter van de Doop nadruk te leggen.

Voor de oudere Luther is de Doop méér dan alleen cognitief. De Lutherse positie is, zowel in de sacramentsleer als in de christologie (en deze beide hangen nauw samen), het resultaat van een geloofs-*behoefte* en die geloofs*behoefte* is ook de onze, of wij nu Lutheraan of Calvinist zijn. Wij willen weten wat wij aan de Doop hèbben. ,,Also musz man die Taufe ansehen und uns nütze machen, dasz wir uns des stärken und trotzen, wenn uns unser Sund oder Gewissen beschweret, und sagen: ,,Ich ben dennoch getauft..." [2]) Barth vertelt in zijn geschrift over de Doop, dat Luther in uren, waarin hij aan alles vertwijfelde: aan de Reformatie, aan zijn geloof, aan het werk van Jezus Christus zelf, zich alleen maar wist te helpen, maar dan ook werkelijk hulp vond, door met krijt op de tafel te schrijven: Baptizatus sum (S. 46).

De Doop was dáárom voor Luther zulk een krachtige hulp in de aanvechting, omdat de aangevochtene zich mocht houden aan het zichtbare genadeteken van het doopwater, d.w.z. aan een krachtens goddelijke inzetting geldend ,,Gotteswasser". Nu beginnen wij, Calvinisten, ,,stutzig" te worden. De gevaren van magie en het opus operatum doemen aan de horizon op. Best! Als wij dan maar even benauwd zijn voor het spiritualisme!

---

[1]) A. A. van Ruler, *l.c.*, blz. 78.

[2]) Luther, *Groszer Katechismus, Die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche*, 1930, S. 699, Z. 47. Geciteerd door Harald Diem, *Zum Verständnis der Taufe bei Luther*, Evangelische Theologie 1935, S. 403 ff., S. 405.

Luther komt tegemoet aan een geloofsbehoefte. Want „der Glaube etwas haben musz, das er glaube, das ist, daran er sich halte und darauf stehe und fusze. Also hanget nu der Glaube am Wasser". [1]) Hier grijpt een identificering van Doop en genade plaats. Polemiserend tegen de Lutherse opvatting heeft Barth in zijn studie opgemerkt: „An Jesus Christus *und* an ein durch seine Gegenwart konsekriertes Wasser zu glauben, ist eine gefährliche und aus keinem notwendigen Zusammenhang zu begründende Sache" (S. 14). Dat is wáár, maar daarmede zijn wij van Luther's *Anliegen* niet af, en dat *Anliegen*, voortspruitende uit een legitime geloofsbehoefte, is bijbels verantwoord. Voor Luther behoort het tot de vleeswording des Woords, tot de condescendentie Gods, dat God Zijn heil en genade aan ons niet anders geven wil dan in deze aardse tekenen. Als gij vraagt: waar is God nu voor mij? waar krijg ik zekerheid?, dan beantwoordt Luther deze geloofsbehoefte door te zeggen: hier vindt gij God: in de Doop! Houd u daaraan! Daarom is het water van de Doop niet „schlecht Wasser, sondern ein Wasser in Gottes Wort und Gepot gefasset und dadurch geheiliget, dasz es nicht anders ist denn ein Gottes Wasser (divina aqua)". [2]) Het is dat om der wille van het *Woord*. Want „das ist der Kern in dem Wasser: Gottes Wort oder Gepot und Gottes Namen". „Darümb ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser." „...alles ümb des Wortes, welches ist ein himmlisch, heilig Wort..., denn es hat und vermag alles, was Gottes ist." [3])

Het is er Luther om te doen de condescendentie Gods, de realiteit van de Vleeswording, te prediken: God is door Zijn Woord *in* het water. En tegelijk wil Luther de éne, uitsluitende, door God ingestelde weg verheerlijken. Als God in Zijn condescendentie zich zó vernederen wil, hoe zouden *wij* dan *niet* aan dit water gebonden zijn?

Het is van groot belang erop te letten, dat de Doopleer hier geheel analoog aan de christologie gebouwd is. De christologie behóórt trouwens ook het geheel der dogmatiek te beheersen. Ook in de christologie gaat het Luther om de zekerheid des geloofs. Deze Jezus van Nazareth is de Christus, en voor het extra calvinisticum van antw. 48 (Zondag 18) van de Heidelberger Catechismus is hier geen plaats.

Men zou het simplistisch zó kunnen zeggen: Als men zegt: het

---

[1]) Luther, *Groszer Katechismus, Bekenntnisschriften* 696, 32.
[2]) *Bekenntnisschriften*, S. 693.
[3]) *Bekenntnisschriften*, S. 694.

Woord is vlees geworden!, dan is men gereformeerd, en is er plaats voor het extra calvinisticum. Als men zegt: het Woord is *vlees* geworden!, dan is men Luthers.[1]) Terwijl het Calvinisme meer let op het *daad*-karakter der openbaring, op het geschieden, op het dynamische, op de actio Dei, let het Lutheranisme meer op het *resultaat* der openbaring —, op het *zijn*, op het statische; het Lutheranisme heeft *ontische* belangstelling. Luther heeft in zijn christologie, tegemoetkomende aan de geloofsbehoefte aan vastheid en zekerheid, met nadruk willen zeggen, dat het Woord Gods alleen in het *vlees* te zoeken en te vinden is —, dat alleen deze Jezus, geboren in Bethlehem, gestorven op Golgotha, het Woord Gods is. Het Woord is nooit en nergens zonder het vlees. De latere Lutherse orthodoxie leerde zelfs de *perichorese* tussen het Woord Gods en het mens-zijn van Christus.

Deze structuur der christologie vinden wij in de sacramentsleer van Luther terug. Zoals men het Woord Gods niet hebben kan zonder het vlees van Jezus van Nazareth, zo kan men de genade niet hebben zonder het zichtbare teken van het sacrament. *Signum en res* zijn nauw op elkaar betrokken — om niet te zeggen geïdentificeerd. Het geloof heeft immers behoefte aan vastheid en zekerheid.

De bezwaren, die de Lutherse positie drukken, zijn bekend. Men kan en moet vragen, of hier wel voldoende rekening is gehouden met de vrijheid en majesteit van het Woord Gods?, of hier het Woord Gods niet òp enònder gaat in het vlees-geworden-zijn?, of het Woord Gods nog wel Gòd blijft, als Het zó uitsluitend aan het vlees wordt gebonden?! Ons is de leer van het extra calvinisticum, van de vrijheid Gods lief. Wij zeggen liever, dat het Woord Gods de menselijke natuur *aanneemt* — het is Zijn vrije daad. Wij zeggen liever, dat God zich *bedient* van het water van de Doop, en het water *maakt* tot teken en zegel, omdat God zich nooit gevangen geeft aan of zich laat insluiten in het vlees van Jezus van Nazareth of het water van de Doop. Van Calvijn hebben wij de afwijzing van elke inclusio, gevangenneming, opsluiting Gods geleerd.

Maar ook de calvinistische positie stuit op bezwaren. Het extra-calvinisticum leidt gemakkelijk tot een dubbele Christus: een Christus-in-het-vlees en een Christus-buiten-het-vlees, waardoor wij de Immanuël, God met ons, kwijt raken, en spiritualisten worden. De calvinistische christologische positie, in de sacramentsleer toe-

---

[1]) Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 2, S. 174 ff.

gepast, leidt gemakkelijk tot een spiritualistische vervluchtiging van het sacrament. Welke zekerheid biedt het sacrament als zodanig, wanneer God zó praedestinatiaans vrij met de tekenen omgaat? Er is èn in de christologie èn in de sacramentsleer toch ook een zekere *statiek*. Het ontische interesse komt in de calvinistische positie niet voldoende tot zijn recht.

Barth heeft in de Kirchliche Dogmatik gezegd, dat de beide accenten van Lutheranisme en Calvinisme in de christologie wel altijd als elkaar aanvullende en corrigerende gezichtspunten zullen blijven. Er màg en er kàn in de christologie geen rust komen. Het is beide waar: Het *Woord, God,* de *vrije* God is vlees geworden. *En*: God is *vlees* geworden, werkelijk *vlees*.

Waarop zal nu in de sacramentsleer, in onze Doopleer, het accent moeten vallen? Dit is m.i. duidelijk. Te lang is aan de gemeente verzekerd, dat Doop en Avondmaal niet noodzakelijk zijn tot zaligheid, dat God vrij is tegenover de sacramenten, dat God altijd souverein blijft. Zou het niet tijd worden om binnen het Calvinistische kader nu eens een Luthers accent te leggen, en met nadruk aan de gemeente te zeggen, dat zo waarlijk de Christus Gods niet los is van het vlees van Jezus van Nazareth, zo waarlijk teken en zaak, signum en res, beeld en werkelijkheid, Doop en Geest, Water en Woord bij elkander behoren en onlosmakelijk verbonden zijn krachtens de condescendentie Gods?! Wij hebben nu lang genoeg geleden onder een spiritualistische vervluchtiging van het sacrament, waaraan zowel de linker- als de rechterzijde der Kerk zich schuldig heeft gemaakt. Nú is het tijd om de gemeente tot haar troost te zeggen: hier *is* God waarlijk. Ook dit *ontische* interesse is een legitiem *bijbels* interesse.

Maar dat houdt dan ook in, dat de Doop niet alleen cognitief karakter heeft. God in Zijn genade bindt zich aan het teken, Zijn vrijheid unbeschadet. In geloof mogen wij zeggen: God bindt Zich aan dit teken. De Doop *is* iets. Voor ons geldt: „Wer die Taufe verwirft, der verwirft Gottes Wort, den Glauben und Christum, der uns dahin weist und *an die Taufe bindet.*" [1]) En met Luther belijden wij: „Darümb hat ein iglicher Christ sein Leben lang gnug zu lernen und zu üben an der Taufe; denn er hat immerdar zu schaffen, dasz er festiglich gläube, was sie zusagt und bringet..." [2]) Zusagt... d.i. cognitief. Bringet: dat gaat boven het cognitieve uit. Het heil is in de Doop gegeven.

[1]) *Bekenntnisschriften*, S. 697, 18.
[2]) *Bekenntnisschriften*, S. 699, 27.

Dus: de Doop causatief en generatief? Wij geven het Calvinistisch standpunt op? In genen dele. Het is niet zó, dat de Doop het geloof en de wedergeboorte geeft in onze harten op een magische wijze. Maar het is wel zó, dat de Doop als entrée in de Kerke Gods, ons krachtens het universele verbond Gods zet op de bodem van Gods beloften en Christus' verdiensten, en op die bodem gezet kan het individuele, bewuste geloof tot ontplooiing komen. En omdat deze zin van de Doop zich over het hele leven uitstrekt, mogen de kleine kinderen, die niet minder in dit universele verbond Gods besloten zijn dan de volwassenen, van de Doop niet worden uitgesloten. En denkende aan hetgeen Barth schreef over de kinderdoop, die hij beschreef als „ein Wort Gottes, das trotz Jes. 55, 10 f. vorläufig leer zurückkommt" (S. 30), zeggen wij, dat de gemeente moet leren met het oog op de kleine kinderen te vertrouwen op de gewisse belofte Gods in het doopwater, die *niet* ledig zal wederkeren.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

P. Placied Tempels, O.F.M., *Bantoe-Filosofie*. Kongo-overzee bibliotheek o.l.v. A. Burssens, Universiteit te Gent. De Sikkel, Antwerpen 1946, 115 blz., 65 frs.

De auteur, die als missionaris kennelijk een groot aantal jaren in de Kongo heeft doorgebracht, en de Bantu heeft leren kennen als weinigen, geeft in dit boek een schets van de Bantuse levens- en wereld-„beschouwing". Hij heeft daarmee een tweevoudig doel; het is hem niet slechts te doen om zijn onderwerp wetenschappelijk te behandelen, maar hij wil tevens daarmee diegenen in zijn vaderland, die hun werkkring in de Kongo zullen vinden, van voorlichting dienen en hun kennis bijbrengen omtrent het volk, waaronder zij hun arbeid hebben te doen als bestuursambtenaar of hoe dan ook. Dit dubbele doel is dan ook op bijna elke bladzijde merkbaar; het openbaart zich enerzijds in de grote moeite die de schrijver zich geeft om toch vooral duidelijk te zijn, ook voor de general reader, anderzijds in het vermijden van discussie met anderen, die zich op het terrein van de primitivologie hebben bewogen. Hij gaat vrijwel uitsluitend thetisch te werk. Dat is geen bezwaar zolang hij schrijft over zijn eigen bevindingen, maar het wordt terstond een bezwaar als hij opmerkingen van wijder strekking maakt of algemene theorieën ten beste geeft, waarover wel iets meer zou zijn te zeggen.

Even duidelijk als de tweeledige doelstelling komt ook het standpunt van de R.K. theoloog het gehele boek door tot uiting. De hypothese van Schmidt betreffende het oermonotheïsme wordt als feit, ja als axioma aanvaard. Maar nog duidelijker komt dit standpunt uit in de terminologie. Reeds de titel van het boek is er een voorbeeld van: Bantoe-*filosofie* (waarom overigens hier Bant*oe*, en overal elders in het boek Bant*u*?). De wenkbrauwen van de godsdiensthistoricus gaan even omhoog als hij deze titel leest. Toch is het er ver vandaan, dat de schrijver maar klakkeloos westerse begrippen overbrengt; hij besteedt verscheiden bladzijden aan de vraag of men inderdaad van filosofie hier mag spreken en beantwoordt die vraag bevestigend. Hij wordt niet moede te betogen, dat wij hier met begrippen, met verstandelijke kennis, met echte ontologie te doen hebben. Ik heb hier ernstige bezwaren. Hoezeer de theoreticus ook bescheidenheid past tegenover een fieldworker, ik waag de onderstelling, dat de Bantu niet langs de weg van het discursieve denken tot hun „ontologie" zijn gekomen en dat deze reeds dáárom totaliter van de onze verschilt, en niet zonder meer „verstandelijke kennis" mag worden genoemd. Zo is er meer, waar de formulering van allerlei voorstellingen mij veel te intellectualistisch is, wat temeer te betreuren is omdat T. overigens die voorstellingen voortreffelijk ontleedt en beschrijft.

Bij de bestrijding van andere opvattingen maakt de auteur nauwelijks onderscheid tussen populaire misvattingen omtrent de primitieven en wetenschappelijke pogingen tot benadering van het primitieve geestes-

leven, waardoor zijn polemiek op menig punt eigenlijk niet au sérieux genomen kan worden. Zo b.v. op blz. 31 over de magie, op blz. 27 over de manavoorstelling. Ook mis ik elke overweging van de vraag in hoever de voorstellingen der tegenwoordige Bantu de invloed van Europeanen hebben ondergaan, en welke „lagen" er eventueel in hun eigen ontwikkeling zijn aan te wijzen; dit klemt te meer omdat de auteur zelf spreekt van „geëvolueerde" primitieven.

Uit godsdiensthistorisch oogpunt het belangrijkst en ook het best geslaagd (zij het onder bovenstaande restricties) zijn het tweede en vierde hoofdstuk, resp. over de wezensopvatting en over de psychologie der Bantu. De andere handelen na het inleidende hoofdstuk (1) over: de wijsheid en de kennisleer (3); de ethica (5); levensherstelling (herstel van het kwaad) (6); de Bantu-filosofie en wij beschavers (7). H. W. Obbink

OUDE TESTAMENT

Prof. Dr Ph. Kohnstamm, *Staat dan in de vrijheid*, I. Brieven over het Oude Testament (237 blz.). Uitg. W. ten Have N.V., Amsterdam, 1947, f 6,90.

In de vorm van brieven, welke hij richt tot zijn kleinkinderen, en die hij op verzoek van zijn vrouw voor hen schreef, geeft Prof. Kohnstamm inleidende beschouwingen voor de jeugd over het O.T. Het boek wil de jeugd met de Bijbel vertrouwd maken en daarvan de diepe geestelijke zin leren verstaan. Na dit eerste deel, dat het O.T. behandelt, zal een tweede volgen over het N.T. Het boek werd geschreven in de noodtijd van het jaar 1943 en draagt ook op verschillende plaatsen daarvan dan ook duidelijk het stempel.

Prof. Kohnstamm is er in geslaagd, wat wij van hem ook mochten verwachten, een belangrijk jeugdboek, waaraan zozeer behoefte is, over de Bijbel te schrijven. Het is wetenschappelijk verantwoord en dus ook reëel kritisch ingesteld, maar legt, bij volle aanvaarding van het bijbelkritische onderzoek, alle nadruk op de blijvende waarde van het O.T. als bron voor het geestelijke leven. Het positieve overheerst, zonder dat het boek in een preektoon vervalt. Het pastorale is de grondtoon, maar niet in de zin van het zoetelijke; in het boek worden b.v. telkens problemen, die het O.T. behandelt, maar die in Christelijke kringen vaak terzijde worden geschoven, openhartig besproken, met name sexuele.

De verschijning van dit werk juich ik zeer toe; is het schrijven in 1943 voor de auteur zeker een grote levensvulling en troost geweest, de uitgave zal voor vele jongeren nog lange jaren dezelfde betekenis verkrijgen.

Het zou kinderachtig zijn tegenover dit mooie boek, dat niet minder dan als bijbelinleiding (m.i. zeker waardevoller dan het boekje van Balscheit) ook als geloofsgetuigenis tot de jongeren zal spreken, met kritische opmerkingen te komen ten aanzien van exegetische kwesties. Natuurlijk ben ik het op bepaalde plaatsen niet met Prof. Kohnstamm eens, — maar wie zou van een O.Testamenticus verwachten, dat hij dat met een vakgenoot (laat staan leek!, zoals Prof. Kohnstamm zich bescheidenlijk noemt) wel overal zou zijn? Th. C. Vriezen

WALTHER LÜTHI, *Habakuk twist met God.* Uitg. T. Wever, Franeker, 71 blz.

Een stichtelijke uitlegging van de profetie van Habakuk in de stijl, die wij van Lüthi zozeer waarderen, origineel en actueel. Maar deze beschouwingen misten elke poging tot historische tekstbenadering. Is dit misschien de reden, waarom dit geschriftje mij, ondanks zijn kwaliteiten meer vermoeide dan boeien kon? Het schijnt mij een der minder geslaagde geesteskinderen van de begaafde auteur. TH. C. V.

NIEUWE TESTAMENT

W. AALDERS, *De Oerchristelijke Gemeente*, J. Niemeyer's Uitg. Mij, Groningen, 1946 (164 blz.).

In dit boekje treffen wij een uitvoerig commentaar aan op Handelingen 19 (Paulus te Efeze). Dit commentaar is meer stichtelijk dan wetenschappelijk. Hand. 19 wordt verduidelijkt met behulp van Paulus' brieven en de Johanneïsche geschriften. De Synoptici komen nauwelijks aan bod, hetgeen te betreuren is, daar de schrijver van Handelingen dezelfde is als de schrijver van het derde Synoptische Evangelie. Zo krijgt Hand. 19 een theologische achtergrond, welke dit argeloze fragment in werkelijkheid mist. Hand. 19 maakt — om het wat oneerbiedig te zeggen — de indruk van een opgetuigde Kerstboom, welks sobere schoonheid schuilgaat achter glinsterende slingers en gekleurde ballen.

Thans enige opmerkingen over onderdelen van den inhoud. Op p. 17 staat, dat de leerlingen van Johannes den Doper nog in de Oud-Testamentische bedéling stonden. O.i. stonden zij tussen de oude en nieuwe bedéling in (zie Matth. 11 : 13, 14, „Want al de profeten en de Wet hebben geprofeteerd *tot* Johannes. En indien gij het wilt aannemen: hij is Elia, die komen zoude").

Op p. 23 lezen wij: „En toch was de doop voor Jezus nog méér. De doop was voor Hem niet slechts wassching, maar ook wedergeboorte." Over Jezus' opvatting omtrent eigen doop in de Jordaan door Johannes weten wij te weinig, dan dat zulk een positieve uitspraak gewettigd is. De schrijver concludeert op p. 29: „Door onzen doop in Jezus' naam wordt a.h.w. Jezus' doop, dien Hij als Zoon des menschen voor ons volbracht heeft, op ons overgedragen." Dit is een gedachte van O. Cullmann („Urchristentum und Gottesdienst", Basel 1944), in wien Dr Aalders blijkbaar een betrouwbare gids ziet. Wij niet. Het weinig geslaagde hoofdstuk, getiteld „De Christelijke Doop" (beter ware: de doop van Jezus) wordt gevolgd door een beter geslaagd hoofdstuk over „de Doop en het nieuwe Leven", waarin Paulus' opvatting over dit onderwerp wordt weergegeven. Het best geslaagde hoofdstuk achten wij hoofdstuk V (Blijdschap des Geestes). Op voortreffelijke wijze wordt hierin de opvatting van Paulus (ook van den schrijver van Hand. 19?) voorgedragen. Het schijnt tegenwoordig de mode te zijn, om alle Nieuw-Testamentische auteurs geestelijk gelijk te schakelen. Ofschoon wij de eenheid van het Nieuwe Testament erkennen, willen wij de wezenlijke verschillen tussen

de sfeer der Synoptici (waartoe Hand. 19 ook gerekend mag worden) en de sfeer van Paulus niet uit het oog verliezen.

Op p. 86 lezen wij: „Er was de dankzegging, het jubelend gezang, reden waarom het avondmaal ook reeds spoedig werd aangeduid als Eucharistie, dankzegging." Deze uitleg is stichtelijk, doch onjuist: de dankzegging betrof de elementen van het Avondmaal, t.w. brood en wijn. Het Avondmaal was immers ontsproten aan de Joodse chaboerahmaaltijd. Als commentaar op Hand. 19 : 12 (de zweetdoeken en gordeldoeken van Paulus als geneesmiddelen) lezen wij tot onze stichting (?): „Het zijn daarom ook beslist niet de zweetdoeken en gordeldoeken van Paulus, die op magische wijze genezing brengen. Het is het aanraken van die doeken als de tastelijke werkelijkheid van Paulus, als apostel van Jezus Christus, als het Woord Gods zelf, dat het lichaam bevrijdde uit de slavernij des doods" (p. 105, 106).

Het spijt ons, wij blijven in Hand. 19 : 12 een bewijs zien van bedenkelijke magie, ook al wordt deze magie met Jezus Christus via Paulus in verband gebracht. Stichtelijke exegese, die te ver gaat, kan tot ridicule exegese worden.

Op p. 125 wordt gesproken over „autonoom Grieks denken, gedragen door een afgodische religiositeit" en op p. 153 over „de revolutie, voor wie geen ander recht bestaat, dan dat der meerderheid van stemmen, dat is van het meest onpersoonlijke, dus het meest gewetenloze geweld." Ja lezer, dat staat er.

Tenslotte een kleine bloemlezing Germanismen: *vooruitgeworpen* openbaring (p. 42), de menselijke, op het *deeszijdige* gerichte rede (p. 56), des mensen volledige *verzondigdheid* (p. 73), deze *nieuw*-schepping (p. 114). Dat komt ervan, als men zoveel Duitse boeken verslindt.

Onze conclusie is: aangezien Dr Aalders blijkbaar leeft in de gedachtenwereld van Paulus en Johannes, heeft hij weinig oog voor de kenmerken van Hand. 19. Als uitleg van Hand. 19 is zijn studie dan ook een mislukking te noemen, als schets van het gemeente-ideaal van Paulus niet onverdienstelijk.

Boskoop P. D. VAN ROYEN

CHR. OOMEN C.S.R., *Het bijbelgetuigenis over Christus den levengevenden Geest*, Nijmegen 1946, XXIII, 141 blz.

Deze Rooms-Katholieke studie behandelt de verhouding van Christus en pneuma in het N.T. In het eerste deel over „de openbaring van Christus-Pneuma" gaat de schrijver achtereenvolgens de gegevens in de Evangeliën, de Handelingen en de Apostelbrieven na, in het tweede deel over „de diepte van Christus-Pneuma" wordt gesproken over „De Paracleet", „Christus-Pneuma" en „Een Geest met den Heer".

Als groot bezwaar tegen deze studie moet gelden de overlading met citaten. In het eerste deel worden de bijbelse gegevens uitvoerig en woordelijk aangehaald, zodat grote gedeelten niets anders bevatten dan bijbelcitaten, door enkele opmerkingen ertussen door de schrijver aaneengeregen. Maar ook in het tweede gedeelte wemelt het van omstandige

aanhalingen, die vaak halve bladzijden tekst en meer beslaan, zodat op sommige bladzijden (b.v. blz. 65–67) slechts enkele regels van de schrijver zelf staan. De lijst van gebruikte boeken (blz. IX–XVI) is waarlijk indrukwekkend genoeg, maar door deze manier van behandelen van de stof is het resultaat toch wel mager en is het eigen betoog weinig helder en overzichtelijk. J. N. SEVENSTER

H. N. RIDDERBOS, *Zelfopenbaring en zelfverberging*, Kampen 1946, 87 blz., ing. f 1,90.

Sinds Wrede in 1901 in zijn ,,Das Messiasgeheimnis in den Evangelien" de historiciteit van Jezus' Messiasbewustzijn betwijfelde, is de vraag van het Messiasgeheim op het terrein van de wetenschap van het N.T. steeds aan de orde gebleven. Ook deze schrijver wil zijn bijdrage leveren tot de beantwoording van deze vraag. Hij ziet de verbinding van de zelfopenbaring en de zelfverberging, die toch beide duidelijk in de evangeliën, vooral in Marcus, voorkomen, in zijn conclusie aldus (blz. 76): ,,de noodzakelijkheid van de geheimhouding ligt ten diepste in het karakter van Jezus' Messiasschap vóór zijn verhoging. Zij ligt in zijn vernedering zelf. Daarom zou de bekendmaking van zijn identiteit als de Christus een weerspreking zijn van de opdracht, die Hij tot de dag van zijn opstanding als Messias moest vervullen."

Vanuit zijn Schriftgelovig uitgangspunt wijst de schrijver het historisch-critisch onderzoek af. Maar als hij constateert, dat Mattheus woorden van Jezus, die bij meer dan een gelegenheid gesproken zijn, heeft samengevoegd, en het dus naar zijn oordeel vaststaat, dat de gebeurtenissen, die ons uit Jezus' leven verhaald worden, niet alle op hun historische plaats staan (blz. 32), — of dat Marcus het Messiasgeheim op een zekere schematische wijze tot uitdrukking heeft gebracht, voor het zgn. ,,zwijggebod" telkens een stereotype wending gebruikt en bij hem dus een duidelijke tendenz valt waar te nemen (blz. 81, 48, 61), — of als ook de schrijver het mogelijk acht, dat de traditie in meer dan één geval eenvoudige ,,Ik-uitspraken" heeft doen overgaan in ,,Zoon-des-Menschen-uitspraken" (vg. Marc. 8 : 27 met Matth. 16 : 13) en niet alle Zoon-des-menschen-uitspraken op hun chronologische plaats staan (blz. 50), dan is de schrijver toch m.i. telkens bezig met historisch-critisch onderzoek van de synoptische gegevens.

De vergelijking van de synoptici met Johannes in een kort aanhangsel (blz. 66–69) bevredigt wel zeer weinig. Hier komt al te duidelijk een tendenz tot harmonisering aan de dag. Bovenstaande conclusie b.v. past volstrekt niet op Johannes. En het herhaalde misverstaan der discipelen bij Johannes is toch wel geheel iets anders dan de door Jezus zelf gewilde zelfverberging bij Marcus. J. N. S.

S. GREYDANUS, *De opwekking van Christus*, Kampen z.j., 63 blz., ing. f 1,75.

Als Korff in zijn Christologie (II, blz. 218) de opstanding gaat bespreken, schrijft hij o.a.: ,,Het is dus wel een zeer moeilijk en problematisch onderwerp, waarmede wij ons gaan bezighouden. Er is slechts één

standpunt, waarop men deze moeilijkheden en deze problematiek kan ontgaan, dat van de letterlijke inspiratie en onfeilbaarheid der Heilige Schrift. Jammer genoeg is het juist tegenover de Paaschverhalen ondoenlijk dit standpunt te handhaven." In dit boekje wordt toch een poging gedaan om dit standpunt te verdedigen, om alle berichten over de opstanding zoveel mogelijk met elkander in overeenstemming te brengen, en zo de ergerlijkheid van het feit „dat het getuigenis der apostelen en evangelisten juist op deze centrale plaats, als 't ware onder de schokkende werkingen van een aardbeving, in een stamelen schijnt over te gaan en in tegenstrijdigheden verward geraakt schijnt" (K. Barth, Credo, 1935, S. 89 f.) weg te werken. Om Paulus met de evangeliën te kunnen harmoniseren betoogt de schrijver herhaaldelijk, dat Paulus niet alle verschijningen heeft willen vermelden (blz. 21, 23, 29, 31). Maar daarmee is m.i. nog allerminst aanvaardbaar gemaakt, dat Paulus de verschijning aan de vrouwen, waarop in de evangeliën zulk een grote nadruk valt, niet vermeldt. De gissing, dat van de verschijning aan meer dan vijfhonderd in 1 Cor. 15 ook sprake zou zijn in Matth. 28 : 16 v.v. wordt toch wel heel weinig aannemelijk gemaakt (blz. 19). Waarom de verschijning aan Jacobus, die Paulus vermeldt, niet in de evangeliën genoemd wordt, wordt door de opmerking daarover door de schrijver niet verklaard (blz. 19). De moeilijkheid, die juist bij een poging tot nauwkeurige harmonisering zwaar moet meetellen, dat de verschijning aan Paulus toch stellig niet heeft plaats gehad in de veertig dagen, waartoe de Handelingen de verschijningen beperken (vgl. 1 Cor. 15 : 8 met Hand. 1 : 3), wordt nauwelijks vermeld (blz. 61 v.).

Dat de bronnenconstructie in de synoptische evangeliën niets is dan enkel hypothese, zal men moeilijk kunnen volhouden, als men let op de woordelijke overeenstemming, die hier en daar in het Grieks duidelijk is aan te tonen, zowel in gedeelten, die voorkomen in alle drie synoptische evangeliën, als in stukken, die Mattheus en Lucas gemeenschappelijk hebben. Juist die overeenstemming kan uit een overeenkomst door getrouwe mondelinge overlevering, zoals de schrijver zich die denkt, moeilijk verklaard worden (blz. 39).

Hinderlijk is hier en daar het plotseling overgaan, in één zin, van Nederlandse in Duitse tekst (blz. 22, 25, 31, 32, 59). Er zijn nog al enige drukfouten blijven staan. J. N. S.

J. N. SEVENSTER, *Het begrip psyche in het Nieuwe Testament*. Van Gorcum en Comp. N.V., Assen, 1946, 30 blz., f 1,25.

Deze lezing sprak de schrijver uit bij zijn aanvaarding van het professoraat in de Nieuw-Testamentische wetenschap aan de universiteit te Amsterdam. Hij constateert, dat het N.T. de *psyche* op zichzelf „niet belangrijk vindt. Zij wordt het pas in haar verhouding tot God, en dan om wat God is en niet om wat zij in zichzelf waard is" (blz. 12). Het N.T. kent geen onsterfelijkheid der ziel zoals het Griekse en Hellenistische denken, dat de ziel beschouwt als het goddelijke in de mens en het sterven als een bevrijding der ziel uit het lichaam, haar gevangenis, haar graf;

Paulus daarentegen huivert voor de ontlichaming zijner ziel, hij haakt naar de bekleding met het geestelijke lichaam. Voor het N.T. geldt, dat de ziel „doodgewoon behoort tot al het menschelijke, dat slechts bij de gratie van den souvereinen God na den dood met het lichaam tot heerlijkheid mag komen" (blz. 19), „vleesch en bloed, het menschelijke, dat in allerlei verhoudingen steeds tegenover God gesteld wordt in het N.T., omvat ook de ziel" (blz. 20). Daar het N.T. haar niet waardeert als het boven alles kostbare deel van de mens, weet het niet van ascese, van onderdrukking van het lichamelijke, van afsterven der ziel van het aardse leven. Het N.T. legt de verlossing der ziel niet in 's mensen hand, het toont geen belangstelling voor de „zelfontplooiing der menschelijke persoonlijkheid" (blz. 25). In het N.T. heeft de mens „daarom waarde, omdat hij zelfs in zijn menschelijkheid, zijn nietigheid en vergankelijkheid, zijn verlorenheid naar lichaam en ziel, dus in zijn geheele menschzijn, door God gezocht en gevonden wordt, omdat hij in leven en in sterven naar lichaam en ziel door God vernieuwd wordt, gelijk het God behaagt" (blz. 27).

Sevenster heeft zijn belangwekkend onderwerp zorgvuldig behandeld. De contrasten tussen de Grieks-Hellenistische en de N.T.-ische waardering der ziel laat hij voortreffelijk uitkomen. Zijn slotconclusie, die ik zoëven aanhaalde, heeft mijn volle instemming. Het N.T. grondt het eeuwige leven niet op het wezen der ziel: zij is „vlees", zo goed als het lichaam; het getuigt van opwekking, opstanding van de gehele mens: God schiep de mens naar lichaam en ziel; het grondt de hoop op opstanding en eeuwig leven op het geloof aan de opwekking van Jezus Christus, op het geloof in de Opgestane. Maar in dit verband moet ik toch opmerken, dat één betekenis van het woord *psyche* in het N.T. in Sevenster's rede niet tot haar recht komt. Dit woord, waarvan wij de oorspronkelijke betekenis vinden b.v. in Hand. 20 : 10 („adem"), bereikt in het N.T. ook zijn toppunt in de betekenis van „geestelijke ziel", de ziel van de mens, die met Gods Geest in betrekking is getreden, in wie de Geest van God en van Christus woont. I Petr. 2 : 11 b.v. bevat geen tegenstelling tussen „ziel" en „geest" — gaarne had ik gezien, dat de schrijver enige opmerkzaamheid gewijd had aan de verhouding tussen *psyche* en *pneuma* (geest) in het N.T. — integendeel, er is op deze plaats sprake van een contrast tussen de vleselijke begeerten en de (geestelijke) ziel. En in déze betekenis komt „ziel" vaker voor, niet alleen in I Petr. (1 : 9, 22; 2 : 25; 4 : 19), maar ook in Hebr. 6 : 19, 10 : 39, 13 : 17; Jac. 1 : 21, 5 : 20; III Joh. 2; II Petr. 2 : 14 (!); wat de evangeliën betreft in Marc. 8 : 36; Matth. 16 : 26 (vgl. Joh. 12 : 25), maar ook op plaatsen als: Marc. 12 : 30 parr.; Matth. 11 : 29; Luc. 1 : 46 (par. vs 47). En ook bij Paulus, die toch in de regel „geest" bezigt van de wedergeborene, die door de Geest geleid wordt (het adjectief „psychisch" betekent bij hem zelfs „ongeestelijk", evenals in Jud. 19), komt het woord „ziel" voor in zijn hogere zin: I Thess. 2 : 8; 5 : 23; II Cor. 1 : 23, 12 : 15; Col. 3 : 23/Ef. 6 : 6; Filipp. 1 : 27. M.a.w.: op het behoud der ziel, als de zetel en draagster óók van het leven in hogere zin, op haar bewaring ten eeuwigen leven, komt het aan. Wie zich om het ware leven zijner ziel niet bekom-

mert, verspeelt het kostbaarste, dat God in Zijn genade hem wil schenken. Zó beschouwd ligt er dan toch wel degelijk een kern van waarheid in de gedachte van de oneindige waarde der mensenziel, waarvan de schrijver dezer rede meent, dat er op grond van het N.T. „alle reden is voor het Christendom om haar nadrukkelijk te verwerpen" (blz. 12).

J. Th. Ubbink

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

E. Smilde, *Een eeuw van strijd over Verbond en Doop*. Met een woord vooraf van Prof. K. Dijk. J. H. Kok, Kampen, geb. f 6,50.

Een lijvig boekwerk en keurig uitgegeven, maar met een eenigszins teleurstellenden inhoud. De titel geeft aan, dat het werk de geschiedenis wil geven van een eeuw van strijd in de afgescheiden kerken over de beteekenis van verbond en doop. Maar het is niet allereerst een historisch werk; het is een zuivere oratio pro domo. Het heeft zoo weinig een kijk op de historie van dezen strijd, dat iemand, die tot nu toe niets gelezen heeft van wat de oppositie in dezen strijd naar voren bracht, in het bijzonder in de laatste tien jaren, zich onmogelijk een juiste voorstelling van dezen strijd kan vormen. De achtergrond van dezen strijd, waar de eigenlijke problemen liggen en waardoor schijnbare futiele kwesties toch beteekenis krijgen, is door den schrijver vrijwel verwaarloosd.

Het boek is allereerst een *verweerschrift* tegen de beweging van de vrijgemaakte kerken, onderhoudende artikel 31. In het bizonder keert het zich tegen de brochure „Rondom 1905", waarin enkele vooraanstaande mannen van de vrijgemaakten trachten aan te toonen, dat zij de lijn doortrekken van de oude afgescheiden kerken. Een hachelijke onderneming. Geen wonder, dat Dr Smilde zich opmaakt om van de vaderen der scheiding allerlei woorden naar voren te brengen, die laten zien, dat *de Gereformeerde Kerken* hun lijn hebben doorgetrokken. Iedere partij heeft hun werken doorzocht en het is volkomen begrijpelijk, dat beiden vonden, wat hen tot waardige afstammelingen van die vaderen kon stempelen. Maar wat Dr Smilde schrijft van de brochure „Rondom 1905": „Ge ontkomt niet aan den indruk, dat de actueele strekking van het geschrift de wetenschappelijke betrouwbaarheid ervan schade heeft gedaan", kan ook op zijn werk worden toegepast.

Eén zin is voldoende om den geest van dit boek en heel den geest van de Geref. Kerken te typeeren. Van de Synode van 1905 deelt de schrijver op pag. 274 mede: „Onze conclusie is, dat de groote meerderheid der Synode leefde uit hetgeen de ontwikkeling der 19de-eeuwsche Gereformeerde theologie had geopenbaard en dat bij Kuyper en Bavinck zijn afsluiting en bekroning had gevonden." Uit dezen geest leeft de schrijver; hij veronderstelt die ook bij zijn lezers, die hij wel voornamelijk gedacht heeft als tot de Geref. Kerken te behooren. De ontwikkeling is af; de gereformeerde theologie is gekroond; wat Kuyper en Bavinck gegeven hebben, is onaanvechtbaar; het lijkt mij niet toevallig, dat zelfs gesproken

wordt van wat de ontwikkeling der Gereformeerde theologie heeft geopenbaard.

Als historie-beschrijving stelt het boek teleur. Maar wie wil weten, welke theologisch systeem ten grondslag ligt aan de verschillende uitspraken over verbond en doop in 1905, 1942, 1945 en 1946 kan hier terecht. Zeer uitvoerig worden de werken van Kuyper en Bavinck en van hun volgelingen aangehaald om te laten zien, hoe zij allen aan dit systeem hebben gebouwd. De twee hoofdpilaren, waarop het gansche gebouw steunt, zijn de verbinding van de leer der verkiezing met de leer des verbonds en die van de leer der wedergeboorte met de leer van den doop. Met de eerste verbinding bedoelt men, dat de structuur van de verbondsleer bepaald wordt door de leer der verkiezing (zie pag. 338); in de laatste verbinding is bepaaldelijk gedacht aan de leer der wedergeboorte, zooals die al heel spoedig na de hervorming in de scholastieke theologie naar voren komt en door Dr A. Kuyper weer in het bizonder is uitgewerkt. Men kan dan met Brummelkamp spreken van een inklevende heiligheid (pag. 16) of met Kuyper van de inplanting van een nieuwe levenskiem; men kan ook andere uitdrukkingen de voorkeur geven, maar alleen zoo is het mogelijk om door den doop *reëele inwendige genade* te laten verzegelen; wie met deze probleemstelling zich niet vereenigen kan, wordt zonder meer gerekend tot hen, die enkel denken aan een *voorwerpelijke* verzegeling van Gods beloften en aan een *veruitwendiging* van het verbond zich schuldig maken. Met de onderscheiding voorwerpelijk-onderwerpelijk, uitwendig-inwendig wordt onvermoeid gewerkt en gegoocheld, zoodat het werkelijk schijnt, — wij citeeren hier den schrijver zelf — „alsof wij ieder in een eigen denkwereld leven en elkander niet meer kunnen verstaan". Het systeem van Kuyper berust ook op een eigen denkwereld en wie daarin niet leeft, kan de conclusies, die daaruit getrokken worden, onmogelijk verstaan. Daarom staat het conflict in de Gereformeerde Kerken, wat de theologische gronden betreft, geheel buiten de belangstelling der andere kerken.

De gemoedsrust van den schrijver is door de verscheuring der kerken niet geschokt. Zijn overtuiging, dat het genoemde systeem een goddelijke waarheid vertegenwoordigt, staat rotsvast. Zoo kan hij zijn boek met deze woorden eindigen: „Dat wij door den strijd der laatste jaren de beteekenis van Gods verbond en sacrament beter hebben leeren zien, is een vrucht van deze worsteling. Wat verlies scheen, werd onder Gods zegen winst."

J. G. WOELDERINK

H. BERKHOF, *De Kerk en de Keizer*. Een studie over het ontstaan van de Byzantinistische en de Theocratische Staatsgedachte in de vierde eeuw. Uitg. Mij Holland, Amsterdam 1946, 182 blz., 8°.

Zonder aarzeling noem ik dit boek een der meest zelfstandige en oorspronkelijke op kerkhistorisch gebied, die de laatste tijd zijn verschenen, en niet alleen in Nederland. De schrijver heeft in de oorlogsomstandigheden, die hij heeft doorworsteld, een groot deel van de aanleiding tot

deze studie gevonden, maar onafhankelijk daarvan vond hij natuurlijk ook gemakkelijk, om zo te zeggen overal, zowel zuiver historisch-wetenschappelijke als practische vragen, die dit onderzoek tot vrucht hebben gehad. De wijze waarop Berkhof de stof hanteert en behandelt dwingt bewondering af. Het betoog heeft een zeer gelijkmatige gang met een krachtige, innerlijke ontwikkeling, die haar hoogtepunt vindt in de beschrijving van de critische houding van Lucifer van Cagliari en van Ambrosius, maar hier moet onmiddellijk aan toegevoegd worden, dat het gehele boek een overvloed aan gegevens, perspectieven en vergelijkingen biedt, die de lectuur feitelijk overal buitengewoon boeiend maakt. Ik kan het in kort bestek niet samenvatten, wijs dus op enkele hoofdpunten. Vooreerst op de karakterisering van de Romeinse godsdienstige mentaliteit als die van de do-ut-des-verhouding, die ook in het Christendom zal doorwerken. Daarmee raakt de staat van Constantijn de Grote op weg naar een ongewenste ideologie, vervolgens op weg naar het Byzantinisme. De strijd om de vrijheid der Kerk van de staat moet dan tenslotte een strijd voor de theocratie worden en hoe bezwaarlijk zij in deze richting geraakt, wordt scherp getekend bij het licht van figuren als Lucifer, Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Augustinus en besloten met uitzichten naar latere eeuwen. Oud materiaal wordt hierbij nieuw verklaard, nieuwe stof ingevoegd; een kerk-historische verdieping in een gecompliceerd probleem van bijzondere qualiteit.

Er blijven een paar opmerkingen te maken. Dat de schrijver Constantijns overtuiging betrekkelijk hoog houdt, was te verwachten en is alleszins te rechtvaardigen; de ouderwetse critiek op deze man begint te minderen, hoewel nog lang niet bij iedereen (blz. 45, 50). Of men zo kort (49) mag zeggen, dat de Romeinse godsdienst een gewoonte was geworden, betwijfel ik; deze uitspraak is mij te algemeen, ook in verband met het verschijnsel Symmachus b.v., dat ik niet gaarne zo sterk als hier geschiedt, met romantiek zou willen afdoen (134 v.v.). Bij de opmerkingen over de mogelijke Christelijke invloed op het late Romeinse recht zou ik naast de misschien toch niet van eenzijdigheid geheel vrij te pleiten dissertatie van Jonkers nog willen wijzen op het weliswaar aan de andere kant overdrijvende oude werk van Troplong, De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains (1843), maar vooral ook op de werken der tegenwoordige Italiaanse Romanistenschool, waartoe o.a. Riccobono, Roberti, Marchi en vooral Biondo Biondi behoren; niet, dat het hier een uitgemaakte zaak zou gelden, integendeel, veeleer een sterke controverse, maar die ten onzent nog te weinig aandacht heeft gehad. In de derde plaats moet er de aandacht op worden gevestigd, dat Berkhof de term theocratie in zijn boek bepaaldelijk niet zozeer in de zin van priester- of kerkheerschappij gebruikt, maar in de betekenis van het heersen van het Woord Gods bij monde van de Kerk over de vorst als lid der Kerk, een min of meer critisch gebruik dus, doch waarvan hier eigenlijk alles afhangt. De lezer moet hier goed op letten; het is ontraditioneel en dialectisch. Dat Theodosius alleen al de titel van de Grote verdiend heeft met zijn boetvaardig buigen hiervoor, schijnt ons historisch niettemin wat veel gezegd (140–141). Gegeven zijn uitgangspunt, trekt de schrijver

vaak vergelijkingen naar onze eigen tijd en omstandigheden. Daar kleeft natuurlijk altijd enig gevaar aan, maar de auteur heeft inzicht te over om deze gevaren de baas te blijven. Eén uitweiding (163) naar aanleiding van vaderlandse omstandigheden moet toch even wat recht gezet worden. Het gaat over de natuurlijke neiging van zekere vrijzinnige theologieën om zich onder de staat te schikken, als ten onzent de Remonstranten wel gedaan hebben. Hier moet men volledigheidshalve toch wel de zuiver Byzantinistische uiting van de Nationale Synode van Dordrecht naast stellen: Ende alsoo dese kerckelycke Resolutiën niet en connen inde kercken deser landen in onderhoudinge gebracht worden (gelykse oock niet en behooren) sonder 't believen, goetvinden ende toestemminge van uwe Hooch Mog. onse Christelycke Hooghe Overheyt in dese Landen, enz. (vgl. mijn Belijdenisgeschriften, blz. 38). Wat Byzantium zelf betreft, tegenstanders van het caesaropapisme hebben daar nooit geheel ontbroken, als b.v. in de monnikenwereld Theodorus van Studion, al moet de schrijver worden toegegeven, dat het aan persoonlijkheden van doorslaggevende betekenis ongetwijfeld wèl heeft ontbroken. — Wij wensen deze studie in veler handen, met de wens erbij, dat zij tot een verdieping van oordeel bij de lezers moge bijdragen als waaruit zij zelf is ontstaan.

Het drukwerk van dit boek is het enige wat wij niet kunnen bewonderen. Het lettertype is niet fraai, vooral de vette letter in de achter de tekst toegevoegde aantekeningen is lelijk, ook het papier is niet te best en de bandtekening bevredigt ons evenmin, met haar kleuren en verdeling. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

J. H. WESSEL, *De leerstellige strijd tusschen de Nederlandsche Gereformeerden en Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (proefschrift Groningen), Van Gorcum, Assen 1945, 383 blz.

Het onderwerp van dit proefschrift is bijzonder interessant en stelde aan de bewerker ook bijzondere eisen van nauwkeurige beoordeling en onpartijdigheid. Zonder daarbij te vervallen in een kleurloze neutraliteit, is Dr Wessel er volkomen in geslaagd, aan deze eisen te voldoen. Een andere eis, van niet minder gewicht, was die om het onderwerp te omgrenzen en tenslotte, om al hetgeen zich binnen die grenzen voordeed, in het licht te stellen. Dit was niet weinig, zodat als resultaat een omvangrijk, diepgaand en bovendien goed gestelde dissertatie voor ons is komen te liggen. Van den beginne aan wordt de in ons land veel verbreide opvatting, dat de oude Doopsgezinden vrijwel ondogmatisch zijn geweest, tegengesproken. Naar onze mening terecht en in het gehele boek wordt dit oordeel telkens nog verder verstevigd. Het gehele terrein, waarop de aard van de Doopsgezinden blijkt, in alle verscheidenheid en betrekkelijke verwantschap met althans bepaalde soorten Gereformeerden, wordt bewerkt en wel met een doorlopende uiteenzetting ten aanzien van de vroegere historici, die zich, hoewel niet stricto sensu, met dit onderwerp hebben beziggehouden. Zo krijgen we achtereenvo gens: de Kerk, de Ambten, de Tucht, Schrift en belijdenis, de grote dogma's, de Sacramenten, de Overheid en het publieke leven, tenslotte de eschatologie. Wij

hebben dit alles met vrucht gelezen. Een punt kiezen wij er uit als illustratie van Dr Wessel's bekwaamheid in het afwegen van de standpunten en wel uit hfdst. IV over Schrift, Geloof en Belijdenis. Het oordeel van Hoekstra, Cramer, Kühler over het vrijwel ontbreken van belangstelling voor het dogma wordt hier tot zijn ware proporties gereduceerd en de tegenstelling tot het Gereformeerde standpunt aan de andere kant toch evenmin overdreven. De in de Reformatietijd zo belangwekkende quaestie van het individualisme, van de betekenis van het geweten en de verhouding van geweten en confessie behandelt de schrijver uitvoerig aan de hand van de bronnen. Het enige punt, waarbij men misschien een vraagteken zou moeten zetten, is de opmerking, dat het Gereformeerde standpunt allerminst rationalistisch is, bewijze de Heidelbergse Catechismus, Zondag 7 (blz. 128). Rationalistisch zou ook ik niet willen zeggen; als de bewerker van het geloof de Heilige Geest is, sluit dit een dergelijk oordeel natuurlijk uit. De grote vraag, die overblijft, is echter, of men aan Gereformeerde zijde toch niet het probleem van de consciëntie onderschat, te klein gemaakt heeft. Dr Wessel zegt, dat de milde geestesgesteldheid van een Veluanus en een Haemstede waarschijnlijk nooit de Reformatie hadden kunnen doen doorslaan, hiertoe was confessionele scherpte nodig. Dit is historisch zeker juist. Of het theologisch even juist is, valt m.i. te betwijfelen. Doch toegegeven zij, dat dit een vraag van andere orde is, die bovendien in andere tijden ander licht ontvangt. Het voortreffelijke proefschrift zal stellig jaren lang een gezag hebben, dat het volkomen toekomt. B. v. d. B.

DOGMATIEK

Dr F. A. M. van Welie, *Hoofdstukken van canoniek huwelijksrecht.* Uitg. Dekker en v. d. Vegt, Nijmegen, 1946, 172 blz. ing. f 5,50.

De schrijver, hoogleraar in Nijmegen, noemt als ondertitel van zijn werk: algemene begrippen omtrent het huwelijk; de toestemming in het huwelijk; de scheiding van de echtgenoten. Dit drietal onderwerpen vormt ook de hoofdstukkenindeling. Het boek is in de eerste plaats geschreven voor de studenten van de Nijmeegse Universiteit; het behandelt derhalve die onderdelen van het canoniek recht, die voor hen van belang zijn. Dit is reeds veel. Pastorale huwelijksaangelegenheden worden niet besproken; de bestudering daarvan is aan de moralisten overgelaten; hier gaat het uitsluitend over het huwelijksrecht. Dit rust in het natuurrecht en in het stellig-goddelijk recht, waarvan de kerk de ware zin aangeeft (3). De wijze van behandeling is deze: de punten betreffende het huwelijk uit het corpus juris canonici worden toegelicht, zonder dat het boek tot een commentaar wordt. Het geheel is van juridische aard. De lezing bracht mij een opmerking van een R.K. dogmaticus in herinnering, die de situatie in zijn vak vergeleek met de medische: daar wordt ook wel eens op populaire wijze over geneeskunde gesproken, maar de geneeskunde zelf wordt beoefend in een vorm, die alleen de ingewijden vatten kunnen; de

patiënt moet de geneesheer meer vertrouwen en gehoorzamen dan begrijpen. Voor de dogmatiek achtte hij, dit eveneens de gewenste verhouding tussen vakman en leek. Uit dit boek krijgt men ook de indruk, dat er wel enkele punten zijn, waarop de vaklieden verschillende opvattingen hebben, maar dat de situatie zo is, dat elk zich tot de kerkelijk bevoegde autoriteiten zal moeten wenden, om zich de weg gewezen te zien, een weg, die hij niet kan overzien en nog minder heeft te beoordelen, maar die hij heeft te gaan. De lezer-van-buitenaf wordt getroffen door de uiterst gedetailleerde onderscheidingen, die bijna onbegrensde mogelijkheden ten gevolge hebben, terwijl toch alles welomsloten is door het decreterende kerkelijk gezag. Daarom komen de dingen, die voor de lezer-van-buitenaf een probleem zijn, eigenlijk niet aan de orde. Bijvoorbeeld de theologische verantwoording van de qualificatie van huwelijk en coelibaat: „de menschelijke persoonlijkheid wordt vervolmaakt in het huwelijk" (16) èn „de maagdelijkheid is een volmaaktere staat" (28); niettemin kan een gehuwd persoon volmaakter zijn dan een die maagdelijk is gebleven (30). Hierbij wordt enerzijds een maatstaf aangelegd, die blijkbaar zedelijk gequalificeerd kan worden, anderzijds blijft de qualificatie verborgen in het oordeel Gods; daargelaten de moeilijkheid van een comparatief van „volmaakt". Ook komt de vraag op naar de verhouding van de scheppingsordening, die man en vrouw verbindt, tot de contractuele verhouding, die ook volgens de schrijver nodig is vanwege de menselijke aard, die blijkbaar een gezaghebbende binding moeilijk of in het geheel niet kan missen; m.a.w. is „huwelijk" scheppingsordening of contract, of gaat het ene als vanzelf in het andere over? Er schuilt voor velen in de combinatie, gelegen in het woord natuur-recht een moeilijkheid; is het huwelijk iets wat in de natuur ligt, of iets wat het recht stelt? Is er een instantie die gezaghebbend vaststelt, wat de inhoud van dit zogenaamde natuurrecht is? Ja, indien de kerk dit gezaghebbend doet, is het uitgemaakt! Dan ligt ook de stelling vast (43) „met eerbiediging van het natuurrecht en stellig-goddelijk recht heeft de Kerk en zij alleen met uitsluiting van den staat, de bestuursmacht over de substantie van het volchristelijk huwelijk". Nu moge verder volgen, „de staat heeft bestuursmacht over het huwelijk tusschen niet-gedoopten" (men bedenke evenwel, dat alle niet-R.K. gedoopten als gedoopten gelden (38); even verder staat: „de Kerk heeft de bevoegdheid om het natuurrecht en stellig-goddelijk recht bindend uit te leggen, ook voor niet-gedoopten" (64).

De consequenties van zulk een opvatting moge in ons vaderland niet zo scherp blijken als in andere landen, het komt toch hierop neer, dat hier een instantie spreekt, die meent het recht te hebben het woord van de verheerlijkte Christus over te nemen: „mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde" (Matth. 28 : 18). Is op zo'n manier de onontbindbaarheid van het huwelijk dan ook niet relatief? Toch wordt deze gehandhaafd; maar de mogelijkheden zijn vanwege de distincties zo gecompliceerd, dat de lezer-van-buitenaf zich niet anders kan voorstellen dan dat de kerk, in casu het hoogste gezag der kerk, hierin op velerlei wijze kan handelen. Daargelaten de schoolse quaestie, of „het bevestigd

en als bevestigd voltooid huwelijk onder de kerkelijke ontbindingsmacht" valt (een mening, die de schrijver afwijst (111), al haalt hij het supplement der summa aan, dat ,,een uitzondering slechts bij wijze van wonder kan worden toegestaan"), blijft de vraag open wat een ,,huwelijk" is ten aanzien van de ontbindbaarheid, want (35) ,,het ongeldig huwelijk is geen huwelijk" en ,,de huwenden, die de onontbindbaarheid van het huwelijk niet in de praktijk van het leven willen toepassen, willen noodzakelijkerwijze de onontbindbaarheid niet en gaan dus een ongeldig huwelijk aan; indien de onontbindbaarheid van het huwelijk niet geëerbiedigd wordt, bestaat trouwens het huwelijk niet" (70).

Ook inzake de zin van het huwelijk als sacrament is de uiteenzetting interessant. Dit jongste der sacramenten, evenwel vastgehecht aan de enige maal dat het woord in de Vulgaat voorkomt (Ef. 5 : 32 mysterion), kan in het clandestiene huwelijk als sacrament geldig zijn, zonder dat de priester zijn medewerking verleent (34). Heeft de staat er dan iets mede te maken? ,,De staat heeft niet het recht om een voorwaarde te stellen tot het ontvangen van een sacrament." Daarom wordt artikel 136 van het Nederlands burgerlijk wetboek zonder meer ,,ongeldig" verklaard (52). Aangezien ,,de staat steeds verplicht is het natuurrecht en stellig-goddelijk recht te eerbiedigen" (62), en ,,het aan de Kerk toekomt, den waren zin aan te geven van het stellig-goddelijk recht" (3) is, dunkt mij, de erkenning van het huwelijk, als ,,sacrament" in Rooms-Katholieke zin (niet als verborgenheid (mysterion) in Paulinische zin), iets van verre draagwijdte voor het maatschappelijk leven.

Zo zijn er in deze ook voor de lezer-van-buitenaf boeiende uiteenzetting telkens ogenblikken van een zekere verbazing, waarbij hij zich niet alleen afvraagt, of hij het wel goed begrijpt, maar ook of het misschien de bedoeling is om een situatie te vormen, waarbij de positie van de leek is als van de patiënt, die op de operatie-tafel uitgestrekt de operateur en de narcotiseur, maar laat begaan. Een op deze wijze functionerende kerk wordt een machtsinstituut, doordringende ver buiten de grens van het geheel harer leden. Temeer waar zij niet slechts internationaal maar supernationaal functioneert. Als rechtsmacht is deze kerk een eenheid, waarin het éne canonieke recht heerst. Telkens krijgt men de indruk bij de lezing van een boek als dit, dat wij door in aanraking te komen met de irenische Rooms-Katholieken, die onder de invloed van Newman staan of mystiek aangelegd zijn, slechts één gevel van het gebouw zien, maar dat in de binnenzijde de canonistiek meer dan iets anders de gang van zaken beheerst. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

H. VOGEL, *Noodrantsoen*. Vertaald door A. M. Knottnerus. Uitg. Callenbach N.V., Nijkerk, z.j., 211 blz.

De oorspronkelijke titel ,,eiserne Ration eines Christen" is wel correct vertaald, maar de inkorting maakt de Nederlandse titel nog duisterder. Ook het toevoegsel: ,,Korte instructie voor een soldaat van Jezus Christus" brengt de gedachten terug naar de jaren van het eerste verschijnen, vlak vóór en in de eerste wereldoorlog. Het is te hopen, dat deze militaire titels het boek niet in zijn loop belemmeren. Want terecht is deze korte

en populaire geloofsleer van Vogel beroemd geworden. Het is de schrijver gelukt om tegelijk populair en precies te zijn (een zeldzame gave) en de vertaler heeft, voor zover ik na kan gaan niets bedorven. Zelfs het geregeld gebruik van „je" is te verdragen, omdat het boek de lezer geregeld en vertrouwelijk aanspreekt.

Dat de schrijver Lutheraan is zal de niet-Lutheranen nauwelijks opvallen (misschien in het hoofdstuk over het Avondmaal en over de ambten); het zijn trouwens van de Geneefse hervormden uit maar „schoolse" verschillen, die ons niet behoeven te scheiden.

Wij heten de verschijning van dit boek in het Nederlands hartelijk welkom. B. v. d. S.

PRACTISCHE THEOLOGIE

KAJ MUNK, *Dänische Predigten*, Neuer Verlag, Stockholm o.J., 112 S., 8°.

KAJ MUNK, *In Gods Waagschaal*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1947, 366 blz., geb. f 7,90.

De eerste verzameling preken van Kaj Munk is bijeengebracht en ingeleid door Olle Nystedt. Voor de Nederlandse lezer is de grote Deen bekend door de verzameling preken door Johan Winkler bij Daamen uitgegeven. De Zweedse bundel is kleiner en bevat daardoor weinig nieuws voor ons. Wat bijzonder treft is de uitstekende vertaling, zowel in het Zweeds als in het Nederlands. Vergelijkt men ze, dan gaan ze telkens hun eigen weg, zowel in stijl als in woordkeus, maar beide laten zich evengoed lezen. Wel een bewijs van de voortreffelijke, oorspronkelijke qualiteiten van de betreurde prediker, die zijn overzetters aldus heeft bezield. Merkwaardig overigens, dat de Nederlandse vertaling de serie preken laat beginnen met Palmzondag en dan geregeld het jaar volgt, de Zweedse met de laatste Zondag van het kerkelijk jaar, doch dan alles door elkaar gooit. Men vraagt zich af, of men ook al in Lutherse landen geen raad meer weet met het kerkelijk jaar? BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

Verantwoording. Toespraken gehouden na de bevrijding in 1945 door Prof. Dr W. BANNING, Dr K. H. E. GRAVEMEIJER en Prof. Dr H. KRAEMER. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1947, 54 blz.

In dit kleine boekje zijn de historische toespraken vervat, die „het driemanschap" — Kraemer spreekt daar zelf van in zijn inleiding — op vele plaatsen voor de mensen der Hervormde Kerk hebben gehouden. Ze zijn dus bekend en ze zijn ook algemeen gewaardeerd. Wij kondigen dus niets nieuws aan, wij herinneren met deze bespreking allereerst nog eens aan de geest van opbouw en wilskracht, maar vooral van warme geloofsovertuiging en van verantwoordelijkheidsbesef, die alle hoorders hieruit wel genoten hebben en nog niet vergeten zullen zijn. In de tweede plaats willen wij, als nabetrachting, enkele opmerkingen maken of vragen doen.

Er is in deze redevoeringen, en telkens elders in verwant verband, herhaaldelijk sprake van de herkerstening van Nederland. Dit woord suggereert m.i. meer dan men verantwoorden kan. Ik vraag mij af, wanneer Nederland gekerstend, dat wil in dit verband zeggen: werkelijk Christelijk is geweest. Niet in de Middeleeuwen, ook niet in de Reformatietijd, toen waren er sterke groepen, die voor het Evangelie stonden, maar dat het land Christelijk was, kan niet gezegd worden; daarna zeker met nog minder recht. Nu is het ook wel onmogelijk, om in dit verband thans het woord: kerstening te gaan gebruiken, dat behoort historisch in de zevende en achtste eeuw thuis. Toch blijf ik bezwaar gevoelen tegen de retrospectieve suggestie, die de term herkerstening bevat en waaraan geen historische werkelijkheid beantwoordt. In de tweede plaats merk ik op, dat in deze redevoeringen enige malen sprake is van het verantwoordelijke en leidende centrum der Kerk, weliswaar gemitigeerd door de verklaring, dat de hier beantwoorde vragen veelal rechtstreeks uit de Kerk zelf zijn opgekomen; maar of dat begrip centrum in een Calvinistisch kader past, is toch een vraag. In de rede van Banning is met m.i. meer juistheid sprake van „een rest", als bij de profeten, die wederkeert, een voorstelling, die mij èn gelukkiger aandoet dan de herkerstening èn die tevens meer breekt met een leidend centrum. Gebroken wordt overigens in deze redevoeringen met grote beginselvastheid — wij merken dit in de derde plaats op — met het genootschapsbegrip, met de antithese, de richtingen-structuur, die de Kerk domineerde, en daartegenover wordt niet al te veel van een nieuwe organisatie verwacht, als daarin de Geest en de gehoorzaamheid niet de voornaamste krachten zullen zijn. Terecht zegt ook Gravemeijer, dat de organisatie van 1816 niet de bron van alle tekort is geweest, de oorzaak zat dieper, hetgeen ons voor de toekomst ook wel iets zegt! Nu blijft naar mijn mening het gevaar bestaan, dat men met deze aanval op antithese en richtingen toch te hoog mikt. Beide zijn vormen, waarin leven en denken, ook geloven zich nu eenmaal hebben vastgezet. Wil men geloven, denken en leven weer vlot krijgen, dan moet er gestreefd worden naar het diepste wat men met mensen bereiken kan, nl. persoonlijk geloofsleven, of, m.a.w. de Kerk moet Evangelisatie worden. Op haar apostolische taak is vooral door Kraemer telkens en overal nadruk gelegd. Het wil m.i. zeggen, dat de Kerk uit haar huid moet kruipen en zich vooral niet een nieuwe moet aanschaffen. Evangeliseren is dan haar eerste werk. — Een incidentele opmerking tot slot betreffende het geval, dat Banning op blz. 46–47 noemt. Ik neem gaarne aan, dat het zo was als hier gezegd wordt, maar ik vraag mij af, of men goed doet in onze tijd naar aanleiding van een dergelijk geval zo *in het algemeen* de gedachte te wekken, dat vrije liefde altijd neerkomt op gemeenheid en vuil. De leer: ton corps est à toi is gevaarlijk, maar dit grote onderwerp kan toch niet zó kort worden afgedaan; de nood is groot en de verwikkelingen zijn vele, de schrijver heeft mijn opmerking niet nodig, denk ik; het is slechts mijn bedoeling even een stem van een hoorder en lezer te laten horen, die niet zó maar mee kon gaan op 'n enkel punt.

B. v. d. B.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

THEODOR HAECKER, *Der Buckel Kierkegaards*. Geleitwort von Richard Seewald. Zürich, Thomas Verlag, 1947, 103 pag.

In de Kierkegaard-literatuur is Haecker geen onbekende, maar sinds zijn overgang tot het Katholicisme (1920) had hij zich op dit gebied niet meer laten horen. Dit, zijn nagelaten boek (hij stierf in 1945), waaraan Seewald een sympathieke levensschets deed voorafgaan, toont ons hoe Kierkegaard hem tot het laatste toe bezig hield, maar ook hoe hij nu van uit Katholiek standpunt op hem zag. Overal vindt hij bij Kierkegaard schitterende intuïties, maar de onderlinge harmonie ontbreekt; wel vele intuïties van metaphysische, religieuze en theologische waarheden, maar geen metaphysica; de leer, de dogmatiek ontbreekt, want Kierkegaard is primair ethicus. „Kierkegaard's Intuitionen hätten ein anderes Klima nötig gehabt um zu gedeihen und harmonisch sich zu entwickeln und einzufügen in die ewige Philosophie des Seins und in die Theologie der unfehlbaren Kirche" (37). Zien we hier duidelijk Haecker's Katholiek standpunt naar voren komen, het geschrift gaat in de kern om iets anders, nl. om de vraag: hoever de houding van een bepaalde geest beïnvloed kan worden door een bepaald lichamelijk gebrek.

Rikard Magnussen had in zijn „Sören Kierkegaard, set udefra" en „Det saerlige Kors" beweerd, dat Kierkegaard een bochel had en dat het bijzondere kruis, zijn „doorn in het vlees", waarover Kierkegaard zo dikwijls spreekt, deze bochel was. Haecker acht dit door Magnussen bewezen. Dit wil er bij mij nog niet zo in; wel dat hij een ziekelijk gestel had, wèl dat hij niet direct recht van lijf en leden gebouwd was, maar een bochel lijkt mij overdreven. Schreef niet een tijdgenoot (Zahle, in 1856): „de rug was een beetje krom", en alle portretten, maar vooral de karikaturen in de Korsar bevestigen dit, terwijl juist in die karikaturen de hoge rug zo makkelijk tot een bochel vergroot had kunnen zijn. En dan, dat Kierkegaard daarin zijn „doorn in het vlees" gevoeld zou hebben lijkt mij niet aannemelijk, daar hij over die doorn in het vlees meest als iets verborgens spreekt, dat hij ook voor anderen verborgen wil houden.

Maar de kwestie, welke Haecker behandelt, blijft hierdoor voor een groot deel onaangetast, immers het gaat om de invloed van het lichamelijke, wat daarvan ook de tekorten waren, op het geestelijke bij Kierkegaard. Haecker is in zijn betoog uiterst voorzichtig. Op het gebied der waarheid van het ideale zijn van logische, mathematische en metaphysische orde spreekt het lichaam niet mee, maar wèl kan het dit bij existentiële vragen „und zwar in unheimlicher und rätselvoller Weise". Waar het nu bij Kierkegaard op het existentiële aankomt, wordt dit nader onderzocht. Maar m.i. terecht leidt Haecker Kierkegaards houding niet zonder meer af uit zijn zwakke lichamelijke gesteldheid of zo men wil, bochel, doch stelt hij vast, dat diens intuïtie en houding „in erster Linie mit seiner vorherrschend ethischen Anlage und Konstitution zusammenhängen". Wel ziet hij soms invloed van zijn lichamelijke gebrekkigheid, die hij dan in de bochel ziet, op Kierkegaards ideeën en houding, maar de grond ligt toch in het geestelijke. Het lichamelijke was slechts causa

secunda, terwijl de causa prima, „die Erstursache, Gott selber war, sein Wille in Gestalt der innern Berufung Kierkegaards zu seiner extraordinären Aufgabe".

Wat Haecker schrijft is altijd de moeite waard; hij pakt zijn stof steeds op fijne en geestelijke wijze aan, zodat we gaarne over enkele kleine onjuistheden heenlezen (b.v. dat Magnussen de eerste geweest zou zijn, die op de kapitale betekenis van 14 Mei 1838 gewezen heeft, pag. 37, en het onkierkegaardiaans gebruik van het woord existentie op pag. 45).

Het boekje is bijzonder smaakvol uitgegeven. W. LEENDERTZ

PH. KOHNSTAMM, *De A.R. partij en het socialisme*. Amsterdam, W. ten Have N.V., 1947, 27 blz. f 0,30.

Het belangrijkste uit dit debat met de heer Smeenk te Ermelo gehouden is wel hetgeen Prof. Kohnstamm naar voren brengt omtrent de houding en de uitspraken van Dr A. Kuyper in 1891 en 1894 betreffende de sociale kwestie. W. L.

W. SIKKEN, *Vaderschap. Een openhartig woord voor alle vaders en voor wie het hopen te worden.* Ingeleid door G. van der Leeuw. Van Gorcum en Comp. N.V., Assen, 1947, 32 blz.

Een bijzonder fraai uitgegeven referaat, gehouden in het interneringskamp Baros, te Tjimahi in 1945, over een onderwerp, waarover weinig geschreven is. De verantwoordelijkheid van het vaderschap is van buitengemeen belang, waar de vernieuwing van ons volk bij het gezin beginnen moet.

Dr Sikken schrijft, zo zegt Prof. van der Leeuw terecht, „uit de volheid van zijn bezorgdheid en zijn rijkdom, direct uit het leven en uit het geloof". Het vaderschap was volkomen probleem, het is het en zal het steeds zijn, wanneer het blijft binnen het menselijke, maar uit God afgeleid, behoudt het aardse vaderschap wel een rand van problemen, maar zo is het in zijn kern ook verlost, heerlijkheid, gezegend en zegen brengend. W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

T. O. HYLKEMA en D. A. WUITE-VAN MAASDIJK, *Het Heilig Evangelie naar de beschrijving van Lucas*, H. D. Tjeenk Willink en Zn, Haarlem 1947, 343 blz., geb. f 9,50.

L. HOYACK, *De onbekende Koran*, Ae. E. Kluwer, Deventer z.j., 209 blz., geb. f 4,75.

M. F. E. VAN BRUGGEN, *Im Schatten des Nihilismus. Die expressionistische Lyrik im Rahmen und als Ausdruck der geistigen Situation Deutschlands*. H. J. Paris, Amsterdam 1946, 234 blz., ing. f 5,90.

W. J. DE HAAN, *Heeft de Psychologie beteekenis voor den Theoloog?*, H. J. Paris, Amsterdam 1947, 31 blz., ing. f 1,60.

S. P. de Roos, *Beginselen van Kerkmuziek*, H. J. Paris, Amsterdam 1946, 173 blz., geb. f 5,—.

G. C. Berkouwer, *Karl Barth en de kinderdoop*, J. H. Kok, Kampen 1947, 168 blz., ing. f 3,50, geb. f 4,75.

Ed. van Cleeff, *Sociaal-economische ordening. Een ideologisch-sociologische beschouwing van religieus standpunt*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1947, 488 blz., geb. f 13,50.

P. ten Have, *Een methode van bijbelsche catechese* (diss. Utrecht), J. B. Wolters, Groningen-Batavia 1946, 232 blz.

G. F. Diercks, *Q. Sept. Florens Tertulianus De Oratione*. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar (diss. Amsterdam), Paul Brand, Bussum 1947, 311 blz.

A. A. van Ruler, *Visie en vaart*. U.M. Holland, Amsterdam 1947, 396 blz.

W. ten Boom, *Bloed en vuur, Symboliek der voornaamste oudtestamentische offerhandelingen*, U.M. Holland, Amsterdam 1946, 95 blz.

J. Wytzes, *Augustinus*: *„De Staat Gods"*, J. H. Kok, Kampen 1947, 242 blz., ing. f 4,25, geb. f 5,75.

H. O. R. Baron van Tuyll van Serooskerken, *De strijd om het Ding an sich in enige na-Kantische beschouwingen*, G. van Dijk, Breukelen 1947, 101 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Revue Biblique, 54me année, no 2, avril 1947.
A. Feuillet, Les sources du Livre de Jonas. R. P. J. v. d. Ploeg, L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux. P. R. C. Spicq, Gymnastique et morale, d'après 1 Tim. IV, 7–8. R. P. F.-M. Abel, Le siège de Jérusalem par Pompée. E. Bikerman, La coelé-Syrie. R. P. L.-H. Vincent, Une grotte funéraire antique dans l'ouâdy et-Tîn.

Kerk en Eredienst, 2de jrg., no 3, Juli 1947.
J. N. Bakhuizen van den Brink, Preek en liturgie. J. Loos, Ecclesia catholica (De Vogel). R. v. d. Mast, Liturgie en evangelisatie. C. Aalders, Heilig onderricht en liturgie. J. N. Bakhuizen van den Brink, Door katholiek venster.

Bijdragen (Noord- en Zuid-Nederlandse Jezuieten), Dl. VIII, afl. II, 1947.
A. Drubbel, Het Hooglied in de Katholieke Schriftlezing van de laatste jaren. A. van Groenewoud, Het offerkarakter van de H. Mis. A. van Leeuwen, De gelukzaligheid. P. Hoenen, Berkeley tegen het traagheidsbeginsel naar Newtons opvatting. C. Sträter, Christus de levengevende Geest (Oomen). E. F. Schröder, Economie een geesteswetenschap. P. Hoenen, Een opleving van wijsgerige belangstelling in Nederland. W. Couturier, Wijsgerig contact tussen Noord en Zuid.

Wending, 2de jrg, no 5 en 6, Juli–Augustus 1947.
A. J. Rasker, Kerk en Staat in Indonesië. D. v. d. Meulen, Islamproblemen in verband met een onafhankelijk Indonesië. G. W. Ober-

man, De retraite in de Kerk. G. v. d. Leeuw, Drie Zuid-Afrikaanse ontmoetingen. J. C. Bennett, Amerikaanse brief. H. Faber, Psychologisme.

Theologie en Practijk, 7de jrg., no 7, Juli 1947.
J. H. Heering, Het appèl der neo-orthodoxie, in het bijzonder die van R. Niebuhr. P. D. van Royen, De scheuring in de Geref. Kerken. H. Faber, Kroniek.

Religion och Kultur, Årg. 18, Andra Heftet, Maj. 1947.
Holger Mosbech, Nyere Bibelforskning och dens Resultater. Herbert Connor, Luther. Fritz Thoren, Kan kristendomen mätta människornas religiösa behor? Evald Beckmann, Victor Rydberg och högkyrkligheten.

Vox Theologica, 17de jrg., no 6, Juli 1947.
Oecumene-nummer: H. J. Heering, Eenheid contra waarheid? W. H. v. d. Pol, Rome's standpunt. R. C. Harder, Oecumeniciteit en zending. M. Kok, De oecumenische beweging en de Anglicaanse kerk.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 47ste jrg., 2de kwartaal 1947.
G. Kuypers, Abr. Kuyper over genadeverbond en sacrament. A. de Bondt, De uitdrukking „hij ontsliep met zijn vaderen". G. M. den Hartogh, Zelfverdediging, zelfstrijd en zelfoverwinning. F. J. Bruijel, Roofvogels in den Bijbel.

Vigiliae Christianae, Vol. I, no 3, July 1947.
J. H. Waszink, Traces of Aristotle's lost dialogues in Tertullian. W. den Boer, Hermeneutic problems in early Christian literature. Christine Mohrmann, Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du Psautier. A. Boulanger, Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Christine Mohrmann, Transformations linguistiques et évolution sociale et spirituelle.

Norsk Teologisk Tidskrift, 48 Årg., 1. Hefte, 1947.
Helge Faehn, Den engelske prestentdannelse. Hans Ording, Hegelianismen i Norge. Arne Odd Johnsen, Var de eldste svenske klosterstiftelsene samtidige med de norske?

Studia Catholica, 22ste jrg., afl. IV, Aug. 1947.
S. Strasser, De spiritueele enkelvoudigheid van de ziel als bewijsgrond voor haar onsterfelijkheid. Clem. Schoonbrood O.F.M., Het beginsel van identiteit als wet van het zijn. Fid. v. d. Borne O.F.M., Rondom de Franciscus-biografie van P. Cuthbert.

Biblica (Commentarii editi cura Pontifici Instituti Biblici), 1947, vol. 28, fasc. 3.
G. Card. Mercati, Il problemadella colonna II dell'Esaplo. T. Ayuso, Nuevo estudio sobre el „Comma Ioanneum". L. Bieler, Der Bibeltext des hl. Patrick. C. Lo Guidice, La fede degli Apostoli nel IV Vangelo. J.-M. Vosté, Projet d'une edition critico-ecclesiastique de la Pešitta sous Léon XIII. R. Köbert, Philologische Bemerkungen zu Ps. 43 (42), 4 und 51 (50), 20. P. Jos. M. Schweigl, Die erste kath. Ausgabe der Apg., Apostelbriefe und Offenb. in russischer Sprache.

BERICHTEN

De Vervolgcolleges voor predikanten in de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit te Groningen.

Reeds van de twintiger jaren af worden er geregeld in het winterseizoen door de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit te Groningen colleges gegeven voor de predikanten uit de omgeving. Voor het grootste deel zijn de deelnemers predikanten, die dienst doen in de provincie Groningen, al zijn er ook onder uit Drente en Friesland.

De practijk heeft uitgewezen, dat deze colleges beter over een aantal maanden verdeeld kunnen worden dan over één week. De regeling is zo, dat er vier collegedagen vallen vóór December en vier er na. Ze worden telkens met veertien dagen tussenruimte gehouden. Iedere dag worden er drie colleges gegeven, zodat de vier hoogleraren zes uur aan hun cursus kunnen wijden. Een Commissie van drie predikanten stelt reeds in de zomer in overleg met de voorzitter van de faculteit het winterprogramma vast. Gewoonlijk wordt er één hoogleraar uit een andere faculteit gevraagd. Zo gaf Dr E. Neurdenburg in het afgelopen seizoen college over de geschiedenis van het kerkgebouw, met lichtbeelden. Prof. Dr Th. L. Haitjema gaf: Actuele problemen in de dogmatische theologie. Prof. Dr H. van Oyen: Problemen der ethiek en Prof. Dr Th. C. Vriezen: De huidige stand der Oudtestamentische wetenschap.

Wij hebben er allen veel aan gehad. De colleges stimuleren tot studie in de pastorie. Een gezellig diner, dat de afgestudeerde theologen de professoren aanbieden, vormt een waardig slot van deze cursus.

P. C. Wierenga

Het *Verbond van wetenschappelijke Onderzoekers* verzoekt ons de aandacht te vestigen op zijn congres, te houden op Zaterdag 1 November te Utrecht. Mr H. J. Reinink (secretaris-generaal van het Ministerie van O., K. en W.) en Prof. Dr H. R. Kruyt zullen de plannen toelichten en andere sprekers zullen de plannen voor enige bijzondere gebieden van wetenschap (o.a. de humaniora) behandelen. De deelname staat voor ieder open. Nadere inlichtingen te verkrijgen bij Dr L. J. F. Broer, Zeeman-laboratorium, Plantage Muidergracht 4, Amsterdam.

HET TRADITIEBEGRIP VAN HET KATHOLICISME EN ZIJN OORSPRONG

DOOR

C. W. MÖNNICH

Amsterdam

II

Onafgebroken opvolging: de voorstelling houdt in, dat in de veranderlijkheid van het historische verloop een continue onveranderlijkheid is aan te wijzen, en wel een onveranderlijkheid, die met de verandering zelf niet identiek is. Er wordt van geslacht tot geslacht iets overgedragen, dat zichzelf gelijk blijft, welke de omstandigheden ook mogen zijn waarin het zich voordoet. Gelijk wij de heilswaarheid bezitten, hebben ook de voorgeslachten haar bezeten; zij is niet van menselijke levensbewegingen afhankelijk. De inhoud van de overlevering is dat wat zich aan ieder gelovige waar en wanneer ook heeft kond gedaan. Wij hebben dan ook vast te houden quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.

Ik heb er al enige malen op kunnen wijzen, dat deze katholieke opvatting haar beslag heeft gekregen door de arbeid van de antignostische theologen, hoewel oudere sporen ervan, voornamelijk afkomstig van het Joodse erfdeel van het Christendom, niet ontbreken. Het traditiebegrip is de katholieke theologen van de tweede en de derde eeuw niet als uit de hemel in de schoot komen vallen, al is het onder hun handen door de noodzaak, er een historisch bewijs uit te smeden, gemodificeerd. Men kan zeggen, dat in de steeds vastere belijning van het traditiebegrip de groei van het katholicisme kan worden gezien. Het blijkt immers, dat het traditiebegrip van het katholicisme een andere gedaante heeft dan dat der oudere Christelijke groepen. In samenhang daarmede staat een inhoudsverandering, die evenwel hierom minder karakteristiek is, omdat terwijl na de derde eeuw in de gedaante van de voorstellingen omtrent de traditie zich geen belangrijke veranderingen meer voordoen, de inhoud nog wel voor vrij aanzienlijke wijzigingen vatbaar is. Donatisme en rijkskerk, om dit voorbeeld te noemen, die phaenomenologisch gezien beiden een katholiek traditietype vertonen, gaan ver uiteen in hun beschouwing van wat nu de inhoud der traditie is.

Maar formeel aanvaarden beide groepen het historische traditiebewijs ter bevestiging van hun geloofsbezit [1]).

Voordat de begrenzing van de katholieke kerk tegenover de vrijere groepen van gnostieken en Montanisten noodzakelijk werd, bestond de behoefte aan het historische bewijs in veel geringer mate. Gaan wij het spraakgebruik van het Nieuwe Testament en de Apostolische Vaders na, dan blijkt dat daaruit maar gedeeltelijk af te leiden is wat de traditie in de latere ontwikkeling van het katholicisme zou worden. Een vaste betekenis heeft het begrip overlevering hier nog niet gekregen. Soms heeft het de zin van het Rabbijnse begrip traditie; b.v. Matth. 15 : 2 par. Men kan hiermee een plaats vergelijken als Gal. 1 : 14, waar Paulus in zijn Joodse tijd een ijveraar voor de vaderlijke overleveringen heet. Door het Christendom heeft deze traditie voor hem haar waarde verloren, en in de grond van de zaak iedere traditie, die langs menselijke wegen hem bereikt. Hij toch is apostel niet van mensen noch door een mens maar door Jezus Christus en God de Vader die hem uit de doden heeft opgewekt (Gal. 1 : 1) Merkwaardig is 2 Thess. 3 : 6 (vgl. 2 Thess. 2 : 15), waar gesproken wordt van „de overlevering die gij van ons hebt ontvangen": de inhoud van de Christelijke boodschap gaat hier dus toch van mens op mens over. Daarnevens is een andere betekenis van „traditie" in het Nieuwe Testament te vinden: de betekenis van geopenbaarde leer; zo Matth. 11 : 27, waar *παραδίδωμι* en *ἀποκαλύπτω* wisselbegrippen zijn. In deze zin kan men aan het begrip overlevering geen exclusief Joodse betekenis toekennen. Het is een algemeen in het religieuze leven van de eerste eeuw verbreide term, die zowel in de mysterieculten als in de gnostiek voorkomt. Men zou kunnen zeggen, dat de bestrijders van de gnostische haeresieën vooral tegen het beroep op een onmiddellijk tradere van de goddelijke macht aan de mens hun traditiebegrip hebben gevormd. En daardoor sloten zij zich meer bij het Rabbijnse overleveringsbegrip aan dan bij dit algemene.

De litteratuur van de na-apostolische tijd kent eveneens nog de beide betekenisnuanceringen. Als gezaghebbende mening der vaderen gebruikt 1 Clem. 7 : 2 de term overlevering, wanneer daar gesproken wordt van de *εὐκλεὴς καὶ σεμνὸς τῆς παραδοσέως ἡμῶν κανών*, het richtsnoer van de overlevering, een uitdrukking die antecipeert op de in de tweede helft van de tweede eeuw duidelijk zichtbaar wordende figuur der regula fidei. Een van de belangwek-

[1]) Hierna, blz. 80.

kendste passages uit deze groep van geschriften is het slot van de Brief aan Diognetus (c. 11). „Ik verkondig," zegt de schrijver, „geen vreemde dingen en ik zoek niet tegen de logos in (*οὐ παραλόγως*), maar, leerling van de apostelen geworden, word ik leraar der heidenen, waardiglijk het overgeleverde behulpzaam reikende aan hen, die leerlingen van de waarheid zijn geworden. Want wie, die op rechte wijze (*ὀρθῶς*) onderricht is en minnaar des Woords geworden, zoekt niet duidelijk bekend te worden met wat door de logos duidelijk aan de leerlingen is getoond? Aan hen heeft de logos het laten zien, vrijelijk sprekende, door ongelovigen niet gekend, maar aan de leerlingen uitlegging gevende, die, als gelovigen gerekend, door hem de mysteriën des Vaders hebben leren kennen. Daarom heeft heeft hij het Woord gezonden, opdat het in de wereld zou verschijnen, de logos, die, door het volk geminacht, door de apostelen verkondigd, door de heidenen geloofd werd. Deze is het, die van beginne er was, die als iets nieuws is verschenen en als iets ouds is bevonden en altijd jong in de harten der heiligen geboren wordt. Deze is het, die eeuwig is, die heden (*σήμερον*) als zoon wordt gerekend, door wie de kerk rijk is en de zich ontvouwende genade onder de heiligen vol wordt, welke genade inzicht geeft, de mysteriën openbaart, de tijden verkondigt, zich bij de gelovigen verblijdt, de zoekers geschenken geeft, voor wie de eden van trouw niet verbroken en de door de vaderen gestelde grenzen niet overschreden worden. Voorts wordt er de vrees voor de wet bezongen en het geloof in de evangeliën (*εὐαγγελίων πίστις*) staat er sterk en de overlevering der apostelen wordt er bewaard en de genade der kerk springt er vrolijk rond (*ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ*)."

Dit fragment, mogelijk jonger dan de rest van de brief, maar naar het mij voorkomt nog uit de tweede eeuw, heeft in zijn overleveringsbegrip katholieke kenmerken; de logos, die maakt, dat de gelovigen de grenzen der vaderen niet overschrijden, heeft een antignostische strekking, zoals een vergelijking met Irenaeus duidelijk kan maken. Toch is een zekere zorgeloosheid ten aanzien van gnostische termen en denkbeelden niet te miskennen. De gelovigen heten nog „zoekers": dit zoeken is een gnostische eigenaardigheid, zoals o.a. Tertullianus ons leert [1]). Gaarne deden zij een beroep op Matth. 7 : 7 om hun

[1]) B.v. *De praescriptione*, 9 sqq, 43. — Clemens Alexandrinus is onbevangener in het hanteren van deze tekst (*Strom.* I, 51, 4; V, 11, 1). Over Tertullianus' oordeel aangaande dit gebruik door katholieken, zie H. A. van Bakel, *Circa Sacra, historische studiën*, Haarlem 1935, blz. 20, aant. 1.

argwaan jegens de in de regula fidei zich fixerende katholieke leer te rechtvaardigen, en nog de Manichaeërs, die veel gnostisch erfgoed bewaarden, lieten zich erop voorstaan, zoekers, mensen van de vrije wetenschap te zijn. [1]) En dan is er de gedachte, dat de logos aan de ongelovigen niet, aan de leerlingen wel bekend is. De gedachtengang van dit fragment is: de waarheid Gods wordt geopenbaard aan „de" apostelen, die hier als abstract gezagscollege optreden (de schrijver noemt zich „leerling van de apostelen") en die het door hen ontvangene doorgeven. Hier vinden wij reeds in kiem één van de centrale gedachtengangen van de grote antignostische polemiek, die echter meer nadruk legt op de openbaarheid der overlevering (de apologetische methodiek zal dit vergemakkelijkt hebben), terwijl hier de waarheid alleen de wel onderrichte minnaars van de logos bekend is. Er is nog een duidelijke verbinding tussen mysterie en traditie, evenals op de geciteerde plaats Matth.11 : 27, en geen huivering voor een „geheime overlevering" zo sterk als bij Irenaeus en Tertullianus [2]). Typisch antignostisch en katholiek is het beroep op het apostelcollege, dat ook Irenaeus kent. Het hecht aaneengesloten blok der apostelen is voornamelijk gevormd tegenover Marcion, die, enfant terrible der oude kerk ook in dit opzicht, op de divergentie tussen Petrus en Paulus wees, hetgeen Tertullianus in grote opwinding en tot een breedvoerige en pijnlijk mislukte weerlegging heeft gebracht [3]). Eerst veel later, wanneer men na de gnostische crisis weer vrijer kan ademen en de nationaliteitenquaestie zich in de kerk, vooral in het streven naar regionale autonomie, aandient, krijgen de apostelen individueler trekken. Dat het hier geen ootmoedige terugkeer tot de feiten van de geschiedenis betreft, leert ons het ontstaan van zo menige stichtingslegende; die der Constantinopolitaanse kerk kan tot de meest karakteristieke gerekend worden [4]).

Beiden, gnostiek en katholicisme, beriepen zich in hun strijd op de apostolische overlevering, gelijk trouwens ook onderling strijdende katholieke gemeenten deden, als in de Paasstrijd, toen Polycrates van Efese zich tegenover Rome ter verdediging van de Klein-Aziatische gewoonte op Johannes beriep en Irenaeus — vruchteloos — trachtte te bemiddelen [5]). En gelijk de strijd over de aposto-

[1]) Uit de anti-Manichese geschriften van Augustinus blijkt dat herhaaldelijk.

[2]) B.v. *De praescr.*, 25.

[3]) *De praescr.*, 23 sqq.

[4]) Heiler, *a.a.O.*, S. 155 f.

[5]) Eusebius, *Hist. Eccl.*, V, 24; vgl. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und papstlicher Zentralismus*, München 1941 (Bd. II, 1 van: *Die katholische Kirche des Ostens und Westens*), S. 200.

liciteit der gewijde schriften de aanleiding werd tot de canonvorming: waardoor men in het bezit kwam van een aantal geschriften waarvan men de apostoliciteit direct of indirect bewijsbaar achtte, zo is ook het begrip der traditie nader gepreciseerd.

Een van de machtigste middelen daartoe was de verbinding van traditie en episcopaat. Het snel gestegen aanzien van het bisschoppelijke ambt in de gemeente was een goede weer en wapen tegen het verdacht wordende spiritualisme en tegen de gnostiek, die een veel minder hechte organisatie kende. Monotoon, te pas en te onpas, zou men zeggen, roept Ignatius van Antiochië zijn lezers toe: volgt de bisschop! Merkwaardig is het daarbij, dat Ignatius niet de nadruk legt op de apostolische successie van het episcopaat, maar het recht van de bisschop legitimeert door een uitspraak onder invloed van de Heilige Geest [1]). Het is echter duidelijk, dat dit niet de methode was om het gezag van het bisschopsambt te beveiligen tegen de twijfel van de pneumatici [2]). Niet een toevallige verbinding van profeet en ambtenaar kon het katholicisme welkom zijn, maar een onlosmakelijke: de ambtenaar is qualitate qua profeet, d.w.z. verkondiger van de heilswaarheid en onthuller van de geheimenissen Gods: het charisma van de geestelijke leiding in alle waarheid wordt aan het ambt verbonden en losgemaakt van de persoon. Dit stadium wordt bereikt in de antignostische polemiek, waarin Irenaeus zijn beroemde woord neerschrijft, dat de bisschoppen met hun successie in het episcopaat ook het charisma van de waarheid hebben ontvangen [3]). Een woord van groot belang, omdat het tegelijk de nieuwe betekenis en werking van het overleveringsbegrip in het katholicisme markeert. Stellig kan men spreken van een verschraling tegenover het oude traditiebegrip, waarin de overdracht van de goddelijke heils- en waarheidskracht terstond een zaak was tussen God en mens; het inspiratieve element, dat b.v. in een woord als 1 Cor. 11 : 23 aan de dag treedt, is althans voor het heden van de schrijver geëcarteerd, al blijft het gelden voor de apostolische tijd zelf, die echter daardoor losgemaakt wordt van het hier en nu en tot de afgesloten periode van de heilstijd zelf gaat behoren. Het waarheidscharisma ontvangt men a.h.w. gereglementeerd door de traditie van ambtsdrager op ambtsdrager. De inspiratie is nu in

[1]) Ignatius, *ad Philad.* 7.

[2]) Reeds I Clemens spreekt met nadruk van de apostolische successie der bisschoppen: c. 42, 44. Dit is niets nieuws, zegt c. 42 : 5 tegen argwanenden, tot bewijs wordt Jer. 60 : 17 (!) geciteerd.

[3]) *l.l.* IV, 26, 2.

tegenstelling tot de oudste tijd onpersoonlijk, het mysterie institutioneel. Van een directe overdracht der waarheid door de Heer of de Geest aan een uitverkoren charismaticus is in het woord van Irenaeus geen sprake meer. Ongetwijfeld heeft hij zich polemisch en daardoor eenzijdig uitgedrukt; zo institutioneel is in zijn tijd het genadebegrip nog niet geworden blijkens de gevaarlijke Montanistische crisis en de andere soortgelijke pneumatische reacties [1]). Nog eeuwen daarna, lang na de vestiging van de rijkskerk zelfs, heeft het proces der verambtelijking voortgeduurd. Maar het katholicisme zelf en zijn officiële theologie hebben in de lijn van Irenaeus en zijn medestrijders het traditiebegrip ontwikkeld.

Het is vooral het gevaar van de gnostische opvattingen ener geheime traditie geweest, dat de grootkerkelijke theologen de ogen heeft geopend voor de nieuwe beschouwingswijze. Zij moesten tegenover de aanspraken hunner tegenstanders, die zich beriepen op een voor het oog verborgen gehouden overdracht der waarheid door de Heer aan zijn leerlingen, duidelijk maken, dat de apostelen geen geheime instructies van hem hadden ontvangen, maar dat zij al wat zij wisten aan de kerk, dat is aan hun ambtelijke opvolgers hadden toevertrouwd. Terwille van de polemiek moesten de antignostische theologen de nadruk leggen op de openbaarheid van leer en traditie: ,,voor allen, die de waarheid willen zien, is het mogelijk de overlevering van de apostelen te ontdekken, die in de gehele wereld manifest is geworden in de ganse kerk.'' En Irenaeus, aan wie dit woord is ontleend, vervolgt, dat hij in staat is aan te tonen, dat alle katholieke bisschoppen in directe successie tot de apostelen staan. ,,Hadden echter'', tekent hij daarbij nog aan, ,,de apostelen verborgen mysteriën geweten, afzonderlijk en verholen voor de anderen, dan zouden zij deze geheimen wel het eerste aan hen hebben toevertrouwd, aan wie zij de gemeenten zelf overgaven'' [2]). Dit laatste is een steek op die gnostici, die weliswaar het leerstellig gezag van de apostelen wilden erkennen, maar betwistten, dat deze de door hen ontvangen heilsboodschap ten volle aan allen bekend zouden hebben gemaakt.

Deze nadruk op de openbare en voor allen controleerbare traditie is een duidelijk symptoom van een aanzienlijke betekenisverschuiving in het traditiebegrip. In het oudste Christendom, zo zagen wij

[1]) Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern-Leipzig 1941, S. 107.

[2]) *l.l.* III, 3, 1.

al, is de gedachte levend geweest, dat de openbaring van het heil, de overdracht der goddelijke boodschap, niet voor allen bestemd was; een gedachte die samenhangt met de onderscheiding tussen geest en vlees, licht en duisternis, uitverkorenen en verworpenen. Het oudste Christendom kent een heilsgeheim dat alleen aan de gelovigen overgeleverd is: overlevering en directe openbaring zijn nog synoniemen; het gemak waarmede sommige schrijvers zich in de tweede eeuw bewegen in voorstellingen en termen aan de mysterieculten ontleend — juist ook ten aanzien van de openbarings- en overleveringsvraag — is een aanwijzing, dat voor hen het probleem nog niet zo dringend is als voor de antignostische theologen. Maar wil men de traditie als bewijs gebruiken, dan moet de overlevering ook openbaar zijn; ieder die wil moet de stukken kunnen zien, de boeken moeten open liggen, ter inzage voor vriend en tegenstander, voor gelovige en ongelovige [1]). En het begrip „geheimenis" komt in discrediet. Het verliest zijn religieus karakter voor een groot deel: betekende het oorspronkelijk het geloofsbezit der uitverkorenen tegenover het derven der verworpenen, nu de gnostiek pretendeert het heilsgeheim te bezitten [2]), komt het te staan tegenover openbaarheid: het geheime bezit van de gnosis is schijnbezit, waarvan de verborgenheid leegte is of duivelse vermomming, terwijl de kerk niets te verbergen heeft en voor ieder de legitimiteit van haar geloofsbezit kan vindiceren. Het woord „geheim" heeft een verdachte klank gekregen; des te meer waarde heeft de openbaarheid der waarheidsoverdracht. Daardoor worden ook van het religieuze karakter van het oorspronkelijke traditiebegrip de scherpe kanten afgeslepen: de apostelen, die van de Heer zelf de heilsboodschap hebben ontvangen, hebben haar aan hun opvolgers, de bisschoppen, als de klare waarheid van de regula fidei overgedragen, gelijk zij in de apostolische geschriften, verenigd in de canon van het Nieuwe Testament, is neergelegd en door het apostolisch episcopaat behoed [3]). De traditie is tot aanwijsbare historie geworden, waarvan de kern de voor allen duidelijke en onveranderlijke heilswaarheid is. Het

---

[1]) Irenaeus beklaagt zich over de glibberigheid van de gnostische polemiek: Adversus tales certamen nobis est, o dilectissime, more serpentum lubricos undique effugere conantes (*l.l.*, III, 2, 3). De glibberigheid ligt in het feit, dat de gnostici zich niet neerlegden bij het katholieke beroep op Schrift en traditie.

[2]) Verschillende leiders der gnostiek hielden zichzelf voor een directe openbaringswijze van God; Irenaeus, *l.l.*, I, 14, 1; I, 23, 1; II, 28, 6.

[3]) Een zeer duidelijk voorbeeld van de katholieke antignostische methodiek geeft Tertullianus, *De praescr.*, 14 sq, 19, 21.

dynamische karakter, dat in de oude samensmelting van openbaring en overdracht of overlevering lag, is ineengeschrompeld tot een formeel beginsel in deze strijdbare theologie.

Voor de practijk van de kerkelijke politiek was deze nieuwe opvatting van het traditiebegrip een aanwinst, die nuttig bleek in de strijd om Rome's plaats in het Christendom. De kerkelijke ontwikkeling met haar botsende richtingen van Romeinse centralisatie en provinciale decentralisatie — men denke aan Egypte, Africa, Spanje, sedert de vierde eeuw ook Constantinopel — heeft het belang van de traditie als het arsenaal voor de historische bewijsvoering vergroot. De overwinning van Rome heeft daar geen afbreuk aan gedaan; de juridische inslag van het curiale denken, dat zocht naar vaste en rationele gronden voor de pauselijke politiek, heeft de belangstelling voor de historische bewijsvoering levend gehouden; en soms herkent men het religieuze element van de traditie nog alleen in de lichtgelovigheid, waarmede men te Rome legenden tot historie maakte... [1]).

Het katholicisme is een zeer gecompliceerd geheel, dat bij nadere beschouwing op verschillende punten een conglomeraat blijkt te zijn waarin niet soortgelijke tendenzen en voorstellingen zijn samengebracht en verenigd, niet door een innerlijke dialectiek, maar doordat een in zichzelf al evenmin enkelvoudig begrip: dat der kerk, ze in zijn verschillende aspecten aan zich kon assimileren. Daarom behoeft het ons ook niet te verbazen, wanneer wij nevens het tot nu toe behandelde traditiebegrip, dat zich heeft ontwikkeld in de polemiek met gnostische voorstellingen, welke evenwel ook in het oudste Christendom bekend waren, toch ook andere voorstellingen aantreffen. Men kende ook niet overal in het katholicisme de sterke verontrusting over de gnostische theosofie, welke mannen als Irenaeus, Tertullianus en Hippolytus tot hun werken inspireerden. Daarbij mag men niet over het hoofd zien, dat zich in de gnostiek een syncretistische geloofswereld openbaarde, die phaenomenologisch ook in het katholicisme zelf haar parallelen had. Aanrakingspunten tussen gnostiek, mysteriewezen en katholiek Christendom zijn in ieder geval in de tweede en derde eeuw aan te wijzen. Daarbij

[1]) „Lichtgelovigheid" is de vriendelijkste term, die ik kan bedenken voor een uitspraak als van Nicolaus I (858–867), die in een brief aan de Frankische bisschoppen over de Pseudo-Isidorische Decretalen, ontstaan omstreeks 850 te Reims, deze toen nog zeer recente falsificatie beschrijft als „opuscula, quae dumtaxat et antiquitus sancta Romana ecclesia conservans nobis quoque custodienda mandavit et penes se in suis archivis et vetustis rite monumentis recondita veneratur." Migne, *P.L.*, 119, col. 901 sq.

gaat het niet zozeer om een uiterlijke overeenstemming van de termen, begrippen en voorstellingen in riten en theologoumena (al is vaak de overeenkomst treffend) als wel om „die innere Grundhaltung und Grundanschauung, welche die alte Kirche mit den Mysteriegenossenschaften gemeinsam hat" [1]). Men wist zich in zijn geloofsbezit ver van deze religieuze vormen af te staan; de theologen achtten ze duivelswerk en werden niet moede te verzekeren, dat de Satan de Christelijke ceremoniën imiteerde [2]); maar alle toorn ten spijt nam men als het ware onbewust de termen en voorstellingen van het syncretisme over. Er bestaat aanleiding te over om te spreken van gemeenschappelijke denk- en gevoelsvormen.

Tot zulke voorstellingsvormen behoort ook de gedachte van de *παράδοσις* met haar ap- en dependenties, waaronder het begrip „geheim", naar ons al bleek, een belangrijke plaats inneemt. Mysterie, inwijden, esoterische traditie komen geregeld terug, voornamelijk (maar niet uitsluitend) bij de theologen uit de Alexandrijnse school en de Origenistische traditie. Het openbaringsbegrip is hier niet toegespitst op een zo juridische wijze als in de beschouwingen aangaande de overlevering bij Irenaeus of Tertullianus het geval is [3]). Men ademt hier een andere atmosfeer: niet die van de Curie in ieder geval. De inhoud van het heilsgeheim is onuitsprekelijk, en is alleen voor de ingewijden toegankelijk [4]). Hun is de geheime traditie overgedragen. Maar blijft zo duidelijker dan in de Westerse theologie de verbinding van openbaring en overlevering bestaan, toch hebben ook de Oosterse theologen een ander traditiebegrip dan de gnostiek. Het was voor heel het katholicisme in de

---

[1]) Heiler, *Urkirche*, S. 113.

[2]) B.v. Clemens Alexandrinus, *Protr.* I, 14, 1.

[3]) De juridische gedachtengang is het consequentst doorgevoerd in Tertullianus' De praescriptione haereticorum. Het beeld der praescriptio is ontleend aan de Romeinse rechtsprocedure, waar praescriptio of exceptio de reden is, waarom in een bepaald geval geen rechtsingang kan worden verleend (R. Sohm, *Institutionen. Geschichte und System des romischen Privatrechts.* 15. Aufl., München-Leipzig 1917, S. 340 f.). De gedachtengang is: de gnostiek, die niet in het bezit van een geldige apostolische overlevering is, heeft geen recht, met het katholicisme te debatteren: c. 21: hinc igitur dirigimus praescriptionem, si dominus Christus Jesus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores quam Christus instituit, quia nec alius patrem novit nisi filius et cui filius revelavit, nec aliis videtur revelasse filius quam apostolis quos misit ad praedicandum utique quod illis revelavit. Quid autem praedicaverint, id est quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod aiunt, voce quam per epistulas postea.

[4]) Vgl. Heiler, *Urkirche*, S. 113–116.

periode van de gnostische crisis noodzakelijk, zijn stelling tegenover de gnosis te bepalen. Dat kon men doen op de Westerse wijze: door de wilde loten van deze theosofie radicaal af te snijden — zij het met het risico, dat daarbij algemeen Christelijk erfgoed verloren ging. Want de gnostiek waartegen Irenaeus en de zijnen te velde trokken: de gnostiek van Valentinianen, Basilidianen, Marcionieten, was Christelijk syncretisme, waarin vele oer-Christelijke elementen te vinden waren; deze gnostiek had evenals het katholicisme van haar bestrijders een ontwikkeling uit Christelijke kiemen doorgemaakt. Daarom was de gnostiek niet overal even verdacht, hoezeer men zich bewust was van de gevaren. Het is vooral bij de grote Alexandrijnen, Clemens en Origenes, dat wij dan ook een andere methode van bestrijding zien. Zij betrekken andere stellingen. Niet het afsnijden van de wilde takken is hun doel, maar een voorzichtig leiden ervan langs een katholiek berceau, of een enten op de stam van de tamme vruchtboom. Clemens schroomt niet, het gnostische onderscheid tussen geloof en kennis op het Christendom toe te passen [1]. De ware gnosticus heeft apostolische waardigheid [2]: een belangrijk gegeven, omdat hier het onderscheid met de Westerse antignostische denkers, die de apostoliciteit aan het kerkelijke ambt verbonden, duidelijk wordt. Origenes gaat nog verder en verstout zich tot de stelling, dat er een parallel is tussen de Christelijke pneumaticus en de hogepriester, zoals er een parallel is tussen de Christelijke priester en de Joodse: de eerste gaat in tot het allerheiligste, de laatste komt niet verder dan het heilige [3]. Dit alles lijkt weinig kerkelijk en bedenkelijk dicht bij gnostische voorstellingen te staan. Maar anders dan bij de gnostiek is het gesteld binnen de perken van de empirische kerk, die een eenheid is, hoe ook de haeresieën haar in een veelheid trachten te verdelen [4]; en deze ene kerk — dat is het specifiek katholieke element in de Alexandrijnse beschouwingen — is de oude algemene, die op Christus en de apostelen teruggaat [5]. Aldus ook Origenes, die in de Praefatio van zijn De Principiis erop wijst, dat zijn gnosis staat op de grondslag

---

[1]) Clemens zegt *Paed.* I, 6, 31, dat zij, die de vleeselijke begeerten hebben afgelegd, zijn ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ. Vandaar een pneumatisch kerkbegrip met een algemeen priesterschap der wetenden; *Strom.* VI, 14, 108; VII, 5, 29. Vgl. nog *Strom.* VII, 10, 55, 57; II, 11, 48.

[2]) Harnack, *a.a.O.*, Bd. I, S. 412, Anm. 1.

[3]) *Hom. in Levit.*, V, 3.

[4]) *Strom.* VII, 17, 107.

[5]) *Strom.* VII, 17, 92, 107.

van de regula fidei [1]). En zeer duidelijk spreekt hij zich uit, wanneer hij ook de in diepere geheimenissen ingewijde gelovige toch altijd gebonden aan de kerk noemt en van hem zegt, dat hij de ketters niet mag geloven noch van de oorspronkelijke traditie der kerk afwijken of anders geloven dan aan de gemeenten in de apostolische successie is overgeleverd. [2])

In zo'n woord openbaart zich de grootkerkelijke sfeer van deze school. Bij alle gewaagde speculaties en stoutmoedige verkenningen in het gebied van de gnostische tegenstander zijn de Alexandrijnen katholieken gebleven, ook in hun leer van de traditie. Minder eenzijdig dan de eigenlijke bestrijders van de gnostiek, minder bevangen dan zij in het hanteren van oudere voorstellingen en begrippen en zorgelozer ten aanzien van het kerkbegrip als juridisch en institutioneel begrip, hebben de grondleggers van de Oosterse theologie hun erfgenamen een grotere mogelijkheid tot onbelemmerde religieuze vormgeving nagelaten. Traditie heeft daar meer de betekenis van openbaring dan van historie behouden. Maar deze openbaring is niet los te maken van de tijd; er is geen dualisme tussen de wereld van God en de wereld van de mensen. Dit katholiek-Christelijke inzicht heeft ook de Alexandrijnen geleid, zij het ook, dat zij evenmin als Irenaeus en de zijnen in ieder opzicht geslaagd zijn, het harmonisch in de theologische begrippen waarmede zij opereerden tot uitdrukking te brengen. Dat geeft hun beschouwingen over de kerk, het heilsgeheim, de overlevering iets tweeslachtigs, iets, waarvan wij bij eerste kennismaking zouden zeggen: hier zijn twee zeer verschillende gedachtenwerelden onverbonden nevens elkander gezet. Maar het gaat hier niet om aanpassing van gnostische begrippen aan katholieke, of van grootkerkelijke aan haeretische, maar om een poging, de oer-Christelijke samenhang van God en mens, openbaring en geschiedenis tot uitdrukking te brengen. De Alexandrijnen hebben duidelijker dan de Westerse theologen de typisch Christelijke elementen in de gnostiek bespeurd. Een factor van belang zal daarbij ongetwijfeld zijn geweest, dat men in het Westen met aggressieve en zich organiserende gnostische groepen te maken heeft gehad, terwijl het Oosten zo de gnosis veel minder kende, meer op de wijze van de wijsgerige scholen. Toch betreft het geen principiëel verschil, zoals tussen gnosis en katholicisme, maar een verschil in accent. Eerst de Middeleeuwse ketters en later de

[1]) *Praefatio*, 3 sqq.
[2]) In *Matth. Comm.* ser. 46; Migne, *P.G.*, 13, col. 1667.

Reformatoren hebben in de geschiedenis van de kerk een afval van de geopenbaarde waarheid kunnen zien en zijn daardoor soms bedenkelijk dicht bij een gnostisch dualisme uitgekomen [1]).

Het heeft weinig zin, verdere getuigen voor de Oosterse traditiebeschouwing op te roepen. In het algemeen bewegen zich de Oosterse theologen, de een meer, de ander minder, in het traditiebegrip, zoals wij het bij de Alexandrijnen aantreffen. Als voorbeeld zou ik kunnen wijzen op een passage uit De Spiritu Sancto van de Cappadociër Basilius de Grote, waarin het heet, dat in de verzwegen en geheime overlevering (*ἡ σιωπώμενη καὶ μυστικὴ παράδοσις*) het dogma en de kerkordeningen van de apostelen door de vaderen tot ons zijn gekomen [2]). De geschiedenis van de kerk zelf wordt een mysterie, waarin het heilsgeheim is behoed en niet verraden. Het is de Heilige Geest zelf, die de bron van de traditie is. En daarom ligt ook over de geschiedenis van de kerk het heilige zwijgen, dat niet te verbreken is, omdat het de stilte van Gods liefde is.

Deze mystiek heeft haar gevaren; de geestesgeschiedenis van het Oosterse Christendom toont het keer op keer. Wanneer over de empirische kerk zozeer het gouden licht der hemelse openbaring valt, wanneer men zo sterk het gevoel heeft, dat de traditie, de geschiedenis van de kerk, haar dogmatisch en liturgisch bezit, regelrechte openbaring van Gods wezen is, dan krijgen ook de adiaphora een betekenis, die niet in redelijke verhouding tot hun intrinsieke waarde staat. Het is al bedenkelijk, wanneer Origenes betoogt: ,,als wij in staat zijn aan te tonen dat ook de dusgenaamde magie niet, gelijk de leerlingen van Epicurus en Aristoteles menen, een totaal onzinnige zaak is, maar gelijk de daarin wel onderlegden aantonen, een aangelegenheid is, die goed in elkaar zit al heeft zij regels die maar aan heel weinigen bekend zijn: dan zullen wij kunnen zeggen, dat de naam Sabaoth en Adonai en de andere, die bij de Hebreën met grote eerbied overgeleverd worden, niet berusten op toevallige en geschapen dingen, maar op een verborgen theologie (*ἐπί τινος θεολογίας ἀποῤῥήτου*), die teruggaat op de Schepper aller dingen" [3]). Niet veel minder bedenkelijk is het, wanneer in de grote dagen van de Griekse theologie Basilius beweert, dat wanneer wij zouden trachten, de ongeschreven gewoonten af te wijzen, omdat zij slechts een geringe betekenis zouden bezitten, wij ongemerkt de vitale delen

---

[1]) Dat geldt speciaal voor de spiritualisten.

[2]) c. 27; Migne, *P.G.*, 32, col. 188.

[3]) *Contra Celsum*, I, 24.

van het Evangelie zouden aantasten, en hij het bidden met het gelaat naar het Oosten, het zegenen van doopwater en chrisma, het afzweren van de Satan en al zijn engelen tot het dogmatische bezit van de kerk rekent [1]). Zo gaan afwijkende gewoonten ketterijen worden. Over het Christendom komt een waas van barbarisme te liggen, het gaat zich verliezen in een bijgelovigheid, die sommigen de Islam als een bevrijding hebben doen gevoelen [2]). En de kerk wordt een speelbal in handen van geborneerden en demagogen; Photius en Michaël Caerularius kunnen er hun gevaarlijk spel mee spelen. Desondanks moet worden erkend, dat in het Oosterse traditiebegrip, waarop dit alles berust, een pneumatisch element in leven is gebleven, dat soms weldadig aandoet nevens het Westerse traditiebegrip.

III

De klassieke formulering voor het Westerse traditiebegrip is die van Vincentius van Lerinum. „In de katholieke kerk moet er grote zorg voor worden gedragen, dat wij ons houden aan wat overal, wat altijd, wat door allen geloofd is. Dit nu is waarlijk en in eigenlijke zin katholiek (hetgeen de zin en de betekenis van het woord zelf zeggen), wat vrijwel alles universeel omvat. Maar dit zal tenslotte zo geschieden, wanneer wij de algemeenheid, de oudheid, de overeenstemming volgen. Volgen wij dan de algemeenheid op deze wijze, zo wij dit ene geloof als waar belijden, dat de gehele kerk, in de wereld verbreid, belijdt; de oudheid dan zo, wanneer wij geenszins afwijken van die opvattingen, welke klaarblijkelijk onze heilige voorouders en vaderen hebben gehuldigd; de overeenstemming ook op dezelfde wijze, zo wij in hun oudheid zelf de bepalingen en meningen van alle of althans vrijwel alle priesters zowel als leraars volgen." [3])

Een onmogelijke taak, zal de moderne historicus verzuchten, enigszins sceptisch gestemd over de eenheid en de continuïteit van het katholicisme in de eerste vijf eeuwen, en bedenkende, hoeveel tot de ontwikkeling van het dogmatisch bezit van de kerk de politiek van keizer en paus heeft bijgedragen. Mogelijk is hij ook een weinig verbaasd, dat iemand, die bijna als tijdgenoot de ongegeneerde frontverandering van Rome tussen het Concilie van Efese

[1]) *l.l.*, c. 27.

[2]) Harnack, *a.a.O.*, II, S. 537.

[3]) *Commonitorium primum*, c. 2; Migne, *P.L.* 50, col. 640. — De uitdrukking is niet geheel oorspronkelijk; de termen ubique en semper zijn reeds te vinden bij Cyprianus (*De opere et elaemosynis*, c. 4) en bij Optatus van Mileve (*De schism. Donat.* V, 4).

in 431 en dat van Chalcedon in 451 heeft meegemaakt en die dichter dan wij bij de verwarde tragicomedie der Ariaanse twisten stond, een eeuw tevoren, zo kon oordelen, ook al was hij dan een Westerling, die van huis uit weinig begrip voor de subtiele Oosterse debatten bezat, en die wist, dat wat de heilige Vader doet, altijd goed is. Het was echter niet onbegrip voor het dogmenhistorisch proces of onbekendheid met zijn feiten alleen, die Vincentius zijn woorden in de pen gaven. De geschiedenis moest hem een eenheid zijn; er moest gesproken kunnen worden van de katholieke leer als van iets wat overal en altijd en door allen geloofd was. De Oudheid heeft trouwens geen wetenschap der geschiedenis gekend; zij heeft de beoefening der historie verstaan als een kunst. Mutatis mutandis geldt dat ook voor de antieke theologie, hoezeer het ook waar blijft, dat zij door het afwijzen van het gnostische dualisme is komen te staan voor het probleem der geschiedenis; een van haar grote wijsgerige verdiensten is het, dat zij dit vraagstuk heeft gesteld. Het antieke Christelijke, speciaal katholieke denken heeft de geschiedenis gezien als medium van Gods openbaring [1]). Maar daarover lichten ons tenslotte niet de historische feiten, maar het geloof in. De antieke theologen hebben dit probleem niet kunnen oplossen. Zij hebben geweten, dat het geloof een gave Gods was; God openbaart zich aan wie Hij wil. Maar men ziet veelal deze gave gedaan worden langs kerkelijke wegen. Aan de geschiedenis van de doop in de oude kerk kan men het verloop van dit theologische proces duidelijk aflezen. De problematiek van kerk en gelovige is weinig aan de orde gekomen, en als zij is gesteld, dan is het meestal gebeurd in ketterse en mystieke kringen [2]). Slechts bij uitzondering wordt de veneratie voor de leer der vaderen door rationele motieven getemperd: zo bij Julianus van Eclanum, de systematicus van het Pelagianisme, die meer op de qualiteit dan op de quantiteit van de getuigenissen uit de overlevering wilde letten [3]).

---

[1]) W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrg. von Heinz Heimsoeth, Tübingen 1935, S. 216–219.

[2]) Gaarne beriepen ketters en schismatici op een tekst als Matth. 18 : 20; noodgedwongen werden zij voor het probleem van kerk en gelovige gesteld. De problematiek van geloof en kennis in de Alexandrijnse theologie, en in samenhang daarmee die van de kerk, leidde de Alexandrijnen in dezelfde richting; het reeds vermelde woord van Origenes (*Hom. in Levit.* V, 3) wijst daar op.

[3]) Augustinus, *Opus imperfectum contra Julianum*; b.v. II, 35; II, 144: sanctas quidem apostoli esse paginas confitemur, non ob aliud nisi rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos. Julianus vertoont vele typisch rationalistische trekken, en stond daardoor ook vrijer tegenover de traditie dan de meesten zijner tijdgenoten, Augustinus zelf niet uitgezonderd.

Hebben wij bij de traditie te maken met een bepaalde visie op de geschiedenis, het proces dier beeldvorming is gecompliceerd. Het is maar gedeeltelijk zo, dat ieder gelovige en ieder geslacht van gelovigen zich zijn eigen traditie-inhoud schept. Weliswaar kiezen de behoeften van milieu en persoonlijkheid uit de stof van het verleden datgene wat zij tot de vormgeving en de rechtvaardiging van hun religieuze leven nodig hebben. Maar deze keuze is aan steeds groter beperking onderworpen, daar de latere geslachten al een niet amorfe verzameling van historische gegevens voor zich hebben, maar een reeds gevormde; het verleden is al beeld geworden door de arbeid van vroegere geslachten, die met een eigen problematiek hebben geworsteld en haar met eigen hulpmiddelen hebben opgelost. De historiebeschouwing der traditie wordt gebonden aan de producten van een vroegere problematiek, die vaak niet of slechts ten dele past op de actuele. Men staat niet tegenover een geheel opnieuw te bewerken stof, iedere generatie opnieuw — dat kan ten hoogste waar zijn voor hetgeen de eigen tijd oplevert; maar men heeft te maken met oudere, soms zeer veel oudere vormen. Deze vormen kunnen zeer vast zijn; en zij zorgen voor de continuïteit van het traditiebeeld. Tot het goed begrip van de historische en psychologische vragen, die hier rijzen, moet ik nog aantekenen, dat het hier in het algemeen geen moeilijke, bewuste aanpassing aan het verleden geldt, maar dat de vraag naar het gezag van de overlevering door een aan de geschiedkundige problematiek vreemde methodiek gemakkelijk wordt gemaakt. Men benadert namelijk het verleden niet met de werkwijze van de wetenschappelijke geschiedenisbeoefening, maar men wordt geleid door practische geloofsvragen. Het behoort tot de aard van een bepaald religieus type, waartoe ik ook het katholicisme reken, dat het tot oncritische beeldvorming ten aanzien van het verleden overgaat en zich in eigen vormgeving door de beelden van het voorgeslacht laat leiden.

Zo wordt het duidelijk, dat weliswaar de wijze, waarop men in het katholicisme over de traditie denkt, na de antignostische polemieken weinig verandering heeft ondergaan (ten hoogste kan men spreken van een accentsverschuiving, hetzij in de Oosterse mystieke hetzij in de Westerse juridische richting), maar dat de inhoud, zij het in een voortdurend vertraagde beweging, al naar gelang de beeldvorming van het verleden rijker werd, zich kon wijzigen. Ter adstructie een enkel voorbeeld. Uit de veelheid van gegevens, die de oude dogmengeschiedenis oplevert, kies ik een vraagstuk, dat

minder boeiend is dan b.v. het Christologische, maar dat het voordeel heeft, binnen een klein bestek geschetst te kunnen worden: een fragment uit de geschiedenis van het Westerse, speciaal het Afrikaanse kerkbegrip.

Terwijl voor Tertullianus het karakter van de kerk afhankelijk was van de persoonlijke heiligheid harer leden [1]) (ook al staat hij niet meer op het standpunt van de Brief aan de Hebreën of zelfs van de Pastor Hermae [2]) en hij daarom heftig polemiseerde tegen Callistus, die, een onvermijdelijke tendens volgende, een laxere boetepractijk huldigde [3])), ziet ruim een generatie later Cyprianus, de vader van het Westerse kerkbegrip, de dingen anders. Men kent de geschiedenis: na de vervolging onder Decius bestond in Africa (en niet alleen daar) de neiging, de leiding van de kerk over te laten aan de confessores, de als heiligen vereerde standvastigen, die in het aangezicht van de gevaren Christus' naam beleden hadden. Ook Cyprianus achtte hen hoog; hun komt de erekroon toe, daarna eerst mogen zij worden genoemd, die — als Cyprianus zelf — de vlucht hadden genomen [4]). Maar hoe eervol het gedrag van de confessores ook geweest mocht zijn, de verdiensten van velen hunner waren te loor gegaan door hun optreden na de vervolging, toen zij ertoe overgingen, eigenmachtig de afvalligen de vergeving te verzekeren (dat wil zeggen zonder kerkelijke exhomologese) en hen weer in de gemeente op te nemen. Want voor Cyprianus is alleen de satis-

[1]) B.v. *De poenitentia*, 5: Sed aiunt quidam satis Deum habere, si corde et animo suspiciatur, licet actu minus fiat; itaque se salvo metu et fide peccare, hoc est salva castitate matrimonia violare, salva pietate parenti verenum temperare. Sic ergo et ipsi salva venia in gehennam detrudentur, dum salvo metu peccant. De doop is dan ook de bezegeling van het geloof, niet het begin van een nieuw leven: lavacrum illud obstignatio est fidei, quae fides a poenitentiae fide incipitur et commendatur. Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus (*l.l.*, c. 6). — Tertullianus heeft in dit opzicht een conservatieve mening (vgl. b.v. nog *De baptismo* 18). Irenaeus weet, dat Christus kind werd om de kinderen te heiligen (II, 22, 4), en Origenes kent de kinderdoop als een apostolisch gebruik (*in Rom.* V, 9).

[2]) Tertullianus kent als vaste kerkelijke instelling de tweede boete en de exhomologese: van hem is het beeld afkomstig, dat God de mens in de schipbreuk van de zonde twee planken toewerpt: de doop en de boete (*de paenitentia*, c. 12; vgl. c. 7: Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra). Voor de Pastor Hermae was de tweede boete nog iets ongehoords, en hij kon haar alleen rechtvaardigen door een bizondere openbaring (Vis. II, 2, 2–8), gegeven met het oog op het nabije einde.

[3]) Tertullianus en Hippolytus lichten ons beiden in over de quaestie van het zgn. peremptoire edict van 217/218. Hippolytus, *Philos.* IX, 12, 22sq.; Tertullianus, *De pudicitia*, c. 1.

[4]) *De lapsis*, c. 3.

factie en de remissie, door middel van de priesters voltrokken, de Heer welgevallig [1]). Dat is het kardinale punt: wie zonder tussenkomst van de kerkelijke organen weer aan het kerkelijke leven deelneemt, heeft een valse vrede; en Cyprianus schroomt niet, de confessores, die zich niet aan de clerus onderwerpen, met Judas te vergelijken [2]).

In de eerste plaats is hierbij merkwaardig, dat er geen verschil van mening bestaat over de vraag, of de afvalligen nog wel in het kerkelijke verband opgenomen kunnen worden; het probleem is alleen de wijze waarop dat moet geschieden. In dit opzicht is er sedert het begin van de derde eeuw wel iets veranderd; maar nergens blijkt, dat Cyprianus of zijn tegenstanders zich dat bewust zijn geweest. Alleen een oerconservatief man als Novatianus nam aan deze ook te Rome gebruikelijke practijk nog aanstoot [3]). Wanneer Cyprianus over de boete spreekt, dan is dat niet in de eerste plaats uit rigouristische overwegingen, maar uit disciplinaire: de exhomologese moet in handen van een priester worden afgelegd. En daarover loopt de controverse: voor ons van groot belang. Het punt waarop Cyprianus en de rebellerende confessores uiteengingen, was de vraag naar de autoriteit van de clerus; het betrof het probleem van de kerk als een hiërarchisch-sacramentele of een — althans in beginsel — persoonlijk-pneumatische gemeenschap. Uit Cyprianus' polemiek blijkt telkens, dat de confessores zich beriepen op hun persoonlijke charismatische gaven [4]); daartegenover stelt hij, dat zij alleen waarde hebben wanneer hun bezitters in de (hiërarchisch geregeerde) kerk zijn: esse martyr non potest qui in ecclesia non est... Exhibere se non potest martyrem qui fraternam non tenet caritatem [5]); dit laatste een motief, dat ook voor Augustinus bij de opbouw van zijn kerkbegrip van belang is geweest [6]). En dit vol-

---

[1]) *De lapsis*, c. 16: ...ante expiata delicta, ante exhomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minentis, vis infertur corpori eius et sanguini, et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt quam cum Dominum negaverunt. Pacem putant esse quam quidam verbis fallacibus venditant. Dat het hier een disciplinaire aangelegenheid betreft, die over de clerus moet lopen, wijst *l.l.*, c. 36 uit: Poenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere (sc. Deus), potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes.

[2]) *De unitate ecclesiae*, c. 22.

[3]) Harnack, art. „Novatian", in *Prot. R. E.*, 3. Aufl.

[4]) B.v. *De unitate ecclesiae*, c. 15.

[5]) *De unit. eccl.*, c. 14.

[6]) B.v. *Contra Cresconium grammaticum*, I, 34; *Contra litteras Petilliani*, II, 172; *epist.* 173, 6.

brengen van de kerkelijke boete ziet Cyprianus als de Christelijke traditie. Dat de confessores op een oudere traditie hun opvattingen konden steunen, is niet bij hem opgekomen.

Zo zien wij, dat voor Cyprianus de traditie een inhoud heeft, die overeenkomt met zijn kerkbegrip. Interessant is het nu, te onderzoeken, hoe hij denkt over de episcopus episcoporum: de Romeinse bisschop. Want ook op dat punt wil hij in overeenstemming met de overlevering zijn.

De eerste plaats die ik noem is het vierde hoofdstuk uit zijn De Unitate Ecclesiae. Quamvis, heet het daar, apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat (sc. Christus)... tamen, ut unitatem manifestaret, unam cathedram constituit, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, et primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur. Het vijfde hoofdstuk accentueert dan de eensgezindheid van alle bisschoppen: deze, niet de Romeinse bisschopszetel is de realisering van de eenheid der kerk, waarvan Rome het symbool is. Dat blijkt, wanneer de toon scherper wordt: nec Petrus, quem primum Dominus elegit, et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret se principatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere [1]. Vandaar de nadruk op de Carthaagse Synode van 256: neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit aut tyrannico more ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum judicare [2]. Het bij Tertullianus al voelbare regionalisme van de Afrikaanse kerk [3]) wordt hier dus tegenover Rome gerechtvaardigd door een beroep op de apostolische traditie. Hoe geheel anders dacht men er te Rome over! Cyprianus laat zich in zijn traditiebeeld bepalen door de plaatselijke omstandigheden; maar reeds is het beeld van de centrale plaats van Rome te vast opgenomen in het traditionele beeld van

[1]) *Epist.* 71, 3; Migne, *P.L.* 4, col. 410. — De telling van Cyprianus' brieven naar Migne.

[2]) *Sentent. episc.* LXXXVII, geciteerd bij Heiler, *Altkirchliche Autonomie*, S. 17, Anm. 88.

[3]) Het zelfbewustzijn van de provinciaal spreekt b.v. *De pallio*, c. 4.

de kerk dan dat hij haar had kunnen voorbijgaan. Zo zouden ook de Donatisten met hun typisch Afrikaans kerkbegrip, midden in de strijd tegen het Rijkskerkelijke Rome, daar toch een bisschop neerzetten, ,,zoon zonder vader, soldaat zonder officier, leerling zonder leraar, volger zonder voorganger, vreemdeling zonder huis, waard zonder herberg, herder zonder kudde, bisschop zonder volk,'' spot Optatus van Mileve over deze hoogwaardigheidsbekleder [1]. Het traditionele beeld is gefixeerd: de bisschopszetel, die het Christendom tot eenheid maakt, behoort ook tot het geloofsbezit van de Donatisten en noodzaakt hen, in Rome een bisschop aan te stellen, terwijl hun kerkbegrip anti-Rijkskerkelijk is. Zo waren onder Cyprianus de confessores, die met hun pneumatische opvattingen aangaande het kerkelijk ambt een oudere visie op de kerk vertegenwoordigden, verplicht, de reeds vastgelegde laxere boetepractijk in hun kerkbeschouwing op te nemen.

Met dit voorbeeld, dat ik hier niet in bijzonderheden heb kunnen uitwerken, besluit ik. Er ware nog veel te noemen: het kerkbeeld van de vierde eeuw, zoals Optatus van Mileve het ons voor de Rijkskerk doet kennen, dat van Augustinus, hetwelk zowel de persoonlijkheid van de schepper der Civitas Dei als de politieke omstandigheden in de buitengewoon verwarde eerste helft der vijfde eeuw hebben gevormd; ik noemde reeds even de Christologische strijd, die na Chalcedon vooral een worsteling om een steeds meer in de traditie zich verstijvend Christusbeeld is. Het zou alles te ver voeren. Het was mij alleen te doen om een poging, het begrip van de traditie, dat ook in onze dagen, en waarlijk niet alleen binnen de grenzen van het katholicisme, van invloed is, historisch te verduidelijken.

---

[1]) *De schism. Donat.* II, 4.

DE BETEKENIS VAN DE MOZAÏSCHE WET

DOOR

A. A. VAN RULER

Hilversum

Ik zou vierderlei betekenis aan de mozaïsche wet in de christelijke existentie willen toekennen: een kerugmatische, een existentiële, een functionele en een materiële betekenis.

Onder de *kerugmatische* betekenis van de mozaïsche wet versta ik, dat het met name de mozaïsche wet is, waaraan wij de begrippen en de uitdrukkingen, de inhouden en de vormen hebben te ontlenen, wanneer het er om gaat, Jezus als de Christus te verkondigen: wij hebben de tale Kanaäns te spreken.

Onder de *existentiële* betekenis van de mozaïsche wet versta ik, dat het met name de mozaïsche wet is, welke het offer der verzoening van de messias noodzakelijk heeft gemaakt, waarin de gehele christelijke existentie een mozaïsche, met name cultische structuur gekregen heeft: wij moeten onze zaligheid vinden in het kruis van Golgotha.

Onder de *functionele* betekenis van de mozaïsche wet versta ik, dat het met name de mozaïsche wet is, welke de functie in het geheel van het koninkrijk Gods van alle gestalten, welke door de Geest in de kerstening der wereld in het aanzijn worden geroepen, beschrijft: de schaduwen van het rijk vallen langs de wanden der existentie.

Onder de *materiële* betekenis van de mozaïsche wet versta ik, dat het met name de mozaïsche wet is, waaraan wij de grondlijnen en het materiaal hebben te ontlenen, wanneer het in de agressiviteit van de ersteningsarbeid er om gaat, de wereld christelijk in te richten: een „christelijke" staat draagt uitgesproken oudtestamentische trekken.

Ik zou nu willen volstaan met een toelichting van deze vier stellingen.

Allereerst dus de kerugmatische betekenis van de mozaïsche wet. Zij levert de begrippen en de uitdrukkingsvormen voor de verkondiging van Jezus als de Christus. Jezus is òns pascha, dat geslacht is. In hem geschiedt de ware besnijdenis. Hij is de verzoening van de schuld. Hij is het lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt. In hem en in zijn offer wordt het recht Gods opgericht: de verzoening

geschiedt door voldoening. Zo is hij een koning der koningen en een heer der heren; ook de staatkundige vorm van het menszijn is in het regnum Christi getrokken. En uit zijn grote historische cultus — de offerbehandeling Gods op Golgotha — vloeit niet alleen het recht, maar ook de liefde voort. Wat de liefde is, zal men niet kunnen uitzeggen zonder verwijzing naar de sacramentele voertuigen der liefde, gelijk zij in de wet beschreven worden.

Om werkelijk Jezus de Christus te verkondigen kunnen wij deze mozaïsche, oud-testamentische vormen niet missen. Wij kunnen niet volstaan met de taal van het algemeen-menselijke bewustzijn. Zonder enige twijfel zullen wij alle krachten moeten inspannen, om het kerugma te vertalen in de algemeen-menselijke taal. Maar wij zullen er wel op hebben toe te zien, dat dit nooit geheel zal slagen. Het woord zonde is reeds niet meer een algemeen-menselijk woord. De wet moest er bij komen, zegt Paulus, terwille van de zonde, om de zonde tot zonde te maken, om haar als zodanig, als zònde — dat is: als overtréding en schuld — te voorschijn te roepen. De schuld is een israëlietische aangelegenheid. En de verzoening helemaal. Wij moeten nooit menen, met deze en dergelijke woorden algemeen-menselijke begrippen aan te duiden. Want dat is wereldhistorisch niet waar. In de wereldgeschiedenis is het het volk Israël, dat door God door middel van zijn wet in de schuld gestort en gehouden is. En in de kèrstening van een cultuur geschiedt dat opnieuw. De mozaïsche wet moet er bij komen, zal er zinvol van schuld en verzoening sprake kunnen zijn. Zij schept zowel de theologische als de kerugmatische táál. Zij schept de tale Kanaäns en zonder deze zullen wij de verkondiging van de messias Jezus niet kunnen voltrekken. Het woord „messias" b.v. is reeds een stuk tale Kanaäns. Het woord „christologisch" heeft naar mijn smaak reeds een te véél aan vertaling in het algemeen-menselijke bewustzijn aan zich, vergeleken met het woord „messiaans".

In de mozaïsche wet is m.a.w. een brede grondlegging van het heil in deze wereld geschonken. Er is een basis, een werkvloer gelegd, waarop het werk Gods, het werk des heils, der rèdding uit de verlorenheid in de schuld en de dood, kon worden volbracht. Zo moeten wij het vooral messiaans zeggen. Met het oog op de messias en zijn werk fungeert de mozaïsche wet als grondlegging van het heil des Heren in deze wereld. Pneumatisch zullen wij liever spreken van uitbreiding. Met het oog op het heiligende en kerstenende werk van de Heilige Geest fungeert de mozaïsche wet meer als uitbreiding

van het heil des Heren in deze wereld. Uiteraard is dit geen tegenstelling. De grondlegging zelf is reeds een uitbreiding. In de mozaïsche wet wordt een basis voor het werk des heils breed uitgespreid in de wereld. In beide opzichten, èn als grondlegging èn als uitbreiding, is de mozaïsche wet te verstaan als medium tussen de openbaring (als tegenwoordigheid Gods) en de existentie. De openbaring is het allerbijzonderste; zij is de tegenwoordigheid, aanwezigheid en bezigheid Gods in en met de existentie. De existentie is het allergewoonste. Daartussen moet een mediatie tot stand gebracht worden. Het gaat er om, dat het heil, in de openbaring geschonken, zijn uitbreiding en uitbeelding ontvangt in de gewóne vormen der existentie. In deze mediatie treedt de wet Gods op. Zij is het medium tussen de openbaring en de existentie.

Deze functie bezit zij ook reeds overduidelijk in haar kerugmatische betekenis. Tussen de tegenwoordigheid Gods, die grondeloos verborgen is in het vlees en in deszelfs opstandigheid en tegenstrijdigheid, enerzijds en de gewone vormen der existentie, welke de oppervlakkigheid en eenvoudigheid zelve zijn, anderzijds — daartussenin staat het woord. De prediking is de eerste phase in de mediatie tussen het heil en de existentie. Zij draagt nog volop de bijzonderheid der openbaring. Zij geschiedt in de tale Kanaäns. De openbaring brengt zelf haar eigen medium met de existentie mee. De wet behoort ook tot het openbaringsgoed, door God aan Israël en in Israël aan de wereld geschonken. Zij is gave der genade. Het medium wordt niet aan de existentie en haar rationaliteit ontleend. Anderzijds gaat de prediking echter reeds in in de gewone vormen der existentie. Zij wil verstaanbaar zijn. De tale Kanaäns van de gereformeerde kerk is ook, spirituali modo, op de wijze en in de kracht van de Heilige Geest, verstaanbaarder dan het latijn van de rooms-katholieke kerk. En deze mediatie zet zich door. Zij begint in de prediking. Maar daar komt heel wat omheen te staan. Ik denk aan de sacramenten, de ambten en de liturgie. Ik denk ook aan de pneumatische zedelijkheid in de goede werken en aan de geestelijke bevindingen in het hart. Ik denk ook, en vooral, aan de grote apostolische bezigheid van de kerk in de kerstening van de cultuur en de theocratisering van de staat. Met name in de bevinding en de cultuur nadert men het dichtst tot de gewone vormen der existentie, al wordt ook hier de eschatologische scopus nooit duurzaam en nooit helemaal bereikt.

Wij moeten wel bedenken, dat de mozaïsche wet deze kerugma-

tische betekenis gekrégen heeft. Zij bevat niet de oorspronkelijke en uiteindelijke, de eschatologische zin van de wet. De wet is ons tot een paedagoog naar Christus gewórden (*γεγονεν*). Zij is dat in zichzelf niet. Er ligt een zekere alteratie van de wet in. Eschatologisch is niet de wet het middel, en Jezus Christus het doel; maar juist omgekeerd. Alleen histórisch, in het historische handelen Gods, in zijn daad van de vervulling van de wet, heeft zij deze functie van kerugma aangaande Jezus de Christus gekregen. Eschatologisch is zij de wet van het koninkrijk. Dáár gaat het om: niet om Jezus Christus en niet om de Heilige Geest, maar om het koninkrijk. En dan niet alleen om het rijk, maar ook om de wet, het recht en het beeld Gods in de existentie, en dan in haar gewone vormen. De wet is dan ook eschatologischer dan het evangelie. Zij deelt in de zelfgenoegzaamheid van het rijk, het wezen en de toekomst Gods. Wij kunnen daarvan in het heden echter geen weet hebben dan op messiaanse en pneumatische wijze, op de wijze van de vleeswording des Woords en van de inwoning van de Heilige Geest. Daarom kunnen wij de wet ook nooit ten volle verstaan als de wet van het rijk, en moeten wij ons tevreden houden met haar te verstaan als het medium tussen de openbaring en de existentie, zij het ook, dat wij nooit haar eschatologische aard mogen vergeten, ook en vooral niet, wanneer zij als medium tussen de openbaring en de existentie fungeert. Wij hebben ook dan hardnekkig gericht te zijn op de gewóne vormen der existentie; niet op de kerk, maar op de wereld; niet op het sacrament, maar op het gewone leven; niet op de kerkelijke liturgie, maar op de bevinding en de cultuur; niet op de kerkorde, maar op de staat.

Een en ander wordt nog duidelijker, wanneer wij ons thans wenden tot wat ik noemde de existentiële betekenis van de mozaïsche wet. Zij heeft het kruis, het offer der verzoening noodzakelijk gemaakt. Dat Jezus, de messias, om het werk des heils op de aarde te verrichten, de offergang moest maken, is immers alleen te verstaan vanuit de mozaïsche wet. Wij hebben hier uiteraard vooral te denken aan de ceremoniële partijen van de mozaïsche wet. Zodra men hier de mozaïsche bepaaldheid van het evangelie van Jezus Christus loslaat en gaat proberen, het kruis te verstaan in de termen van het algemeen-menselijke bewustzijn, moet men tot de ergste en de gevaarlijkste ongelukken komen. De geschiedenis van het theologische denken over het geheimenis van het kruis als het kruis der

verzoening strekke ten bewijze. Men wil dan al spoedig in het kruisoffer een absolute noodzakelijkheid met het oog op het wezen Gods, een theologische, of zelfs eschatologische noodzakelijkheid vinden. Of men vindt er alleen een anthropologische noodzakelijkheid, met het oog op het bewustzijn van de mens, in: het kruis is slechts uitbeelding van de gezindheid Gods. Ik meen, dat wij in het kruisoffer geen andere, dan een historisch-soteriologische noodzakelijkheid mogen vinden. Het is alleen in mozaïsche termen te verstaan. De verzoening van de schuld is evenzeer een israeliëtische aangelegenheid, als de schuld zelve.

Intussen hebben de mozaïsche ceremoniën in het kruis van Golgotha dan wel een historisch accent gekregen. Daarmee is de existentie als zodanig ceremonieel gestructureerd: wij vinden al ons heil in de historische cultus der liefde. Daarin is de ceremoniële wet van Mozes door haar vervulling in Jezus Christus op een volstrekte wijze van kracht geworden voor alle tijden en voor alle volkeren. Daarbij vergeleken, ware het kinderspel geweest, wanneer de apostolische kerstening der volkeren daarin had bestaan, dat het mozaïsche ritueel aan de volkeren zou zijn opgelegd. De heidenen zouden gemakkelijk de mozaïsche ceremoniën geassimileerd hebben. Maar het kruis van Golgotha hebben zij nooit geassimileerd. Het *is* ook niet te assimileren. In het kruis hebben de ceremoniën een historisch accent gekregen. Het heils*middel* is tot heils*feit* geworden. Daarin is de mozaïsche wet niet afgeschaft. Integendeel! Daarin is zij op de meest pijnlijke wijze van kracht geworden. Wij denken aan het geestelijke leed van Kierkegaard en Pascal in verband met het nooit geheel te verwerken histórische kruis. Terwille van dit leed, dat heilzaam is; om het als zodanig in de christelijke existentie te bewaren, moeten wij het kruis ook niet, als menselijk symbool, in de kerk halen. Wij moeten het, als geestelijke realiteit, in de geschiedenis laten staan. Op dit punt scheiden Rome en de gereformeerde Reformatie van elkaar.

Dit historische karakter van het kruis herinnert ons ook aan het historisch bepaalde karakter van de mozaïsche wet. Ik spreek nadrukkelijk niet alleen van de wet Gods, maar ook van de mozaïsche wet. Zij is een gestalte uit de geschiedenis, met alle toevalligheden en rariteiten, welke daaraan eigen zijn. Daaraan hebben wij constant te denken, wanneer wij op theologische en niet op philosophische wijze bezig willen zijn met het probleem van de wet Gods. De theologie richt zich, tot in haar meest systematische spitsen, op het

historisch-eschatologische handelen Gods en niet op het eeuwige zijnsbestand der werkelijkheid. Daarom is de wet Gods ook niet in ethische rationaliteit op te lossen. Zij is niet te identificeren, ook en juist niet naar de inhoud, met de lex naturalis en zelfs niet met de algemeen-menselijke zedewet. Dat is reeds daaraan te illustreren, dat de mozaïsche wet waarlijk niet alleen haar zedelijke, doch ook haar ceremoniële en juridische partijen en aspecten kent. Maar dat is nog niet het belangrijkste. Beslissend is, dat de eigenlijke inhoud van de wet helemaal niet te zoeken is in ethische en in geen enkele rationaliteit, doch alleen en uitsluitend in de tegenwoordigheid Gods. De wet Gods is historisch bepaald, omdat de openbaring historische daad Gods is. De levende God was en is tegenwoordig in Israël, in Jezus Christus. En om hèm, en om hem alléén, gaat het in zijn wet.

Daarom kan men de wet Gods ook onmogelijk opvatten als een formele instantie. Het gaat om de inhoud. Het gaat om het recht Gods, gelijk het in het vlees wil opgericht worden. Daar kan rusteloos aan toe en van af gedaan worden. Er wordt van af gedaan, wanneer b.v. de profetische kritiek op de wet Gods optreedt en op een ogenblik ontkent, dat de cultus door God zou zijn ingesteld. Er wordt aan toe gedaan, wanneer b.v. de doop van Johannes eenvoudig onder het recht Gods gerangschikt wordt. De wet is vooral daarin een historisch bepaalde gestalte, dat zij een volstrekt beweeglijke grootheid is. Onwillekeurig komt hier de gedachte van de voortgaande openbaring op. Ten aanzien van het evangelie zal men deze gedachte moeten verwerpen. Ten aanzien van de wet is zij alleszins de overweging waard. Deze beweeglijkheid van de wet Gods komt het allermeest daarin uit, dat haar vervulling — het evangelie van Jezus Christus — gekanoniseerd kan worden, zodat het Nieuwe Testament door een goddelijke daad eenvoudig aan het Oude Testament is toegevoegd.

Dit alles brengt met zich mee, dat het evangelie van Jezus Christus op een radikale en beslissende wijze mozaïsch is bepaald. Het is israëlietisch van aard. Zijn bijzonderheid moet gerespecteerd worden. Het kan nooit in de algemene menselijkheid worden geassimileerd. Het kan dat nog veel minder dan de mozaïsche wet. Het is minder eschatologisch. Het kent meer realiteiten en dualiteiten. De wet bewaart meer herinnering aan het koninkrijk — in haar structuur, aard en strekking — dan het evangelie. Daarom is het evangelie ook tijdelijk en de wet eeuwig. De gehele vleeswording des Woords en de gehele inwoning van de Heilige Geest zijn een

intermezzo. Eschatologisch worden zij ongedaan gemaakt. Eschatologisch gaat het om het rijk Gods en de geschapen werkelijkheid. De messias en het pneuma zijn alleen terwille van het rijk gegeven. Het evangelie is er terwille van de wet. Om dit vast te houden, doet men er goed aan, de dualiteit van het messiaanse en het pneumatische in het evangelie te accentueren. Men kan de evangelische realiteit stellig niet alleen pneumatologisch uitzeggen. Jezus Christus blijft het middelpunt der christelijke existentie. Maar men kan de evangelische realiteit ook niet alleen christologisch uitzeggen. Rondom Jezus Christus schept de Geest de ganse geschiedenis. Deze dualiteit van het christologische en het pneumatologische accentueert de voorlopigheid der christelijke existentie in haar christelijkheid. Zij schept een intrinsieke relativiteit. Wanneer men deze dualiteit, relativiteit en voorlopigheid der messiaans-pneumatische realiteit voldoende respecteert, zal men er ook niet licht toe komen, in de incarnatie het moment van het ontologische en van het nieuwe en van het definitieve dusdanig te accentueren, dat men het Oude Testament verouderd acht, Jezus Christus alleen senkrecht von oben verstaat en in de christelijke situatie alleen een voortzetting van Jezus Christus kan vinden. Onder het Woord, dat is vlees geworden, zou ik het Woord willen verstaan, dat God tot de vaderen heeft gesproken. Het element van de hemelvaart in de messiaanse realiteit brengt met zich mee, dat de christelijke situatie niet als een permanente voortzetting van de incarnatie, doch als een incidentele herhaling van het volk Israël is te verstaan. Door de vervulling in Jezus Christus zijn daarom het Oude Testament en de mozaïsche wet van kracht geworden voor de ganse christelijke existentie.

Wij komen hiermede op het derde, dat ik noemde: de functionele betekenis van de mozaïsche wet. Zij beschrijft de functie — in het geheel van het koninkrijk Gods, verstaan als het historisch-eschatologische handelen Gods — van de gestalten welke de Geest rondom de aan het kruis en in de hemel verhoogde messias Jezus in de historisch gemaakte existentie schept. Verstaat men deze gestalten eenzijdig christologisch dan moet men de christelijke existentie in haar geheel en in elk van haar facetten wel verstaan in haar identiteit met het vleesgeworden Woord. Zij krijgen dan ook een volledig ontologisch gehalte. Voor de toekomst Gods blijft dan geen plaats meer over. Het misoffer wordt identiek met het kruisoffer. De liturgie wordt verstaan als hemelse realiteit. De priester is een alter

Christus. De goede werken der liefde zijn niet meer te onderscheiden van het eenmaal, eens voor goed volbrachte werk van Christus. De cultuur moet in de kerk ondergebracht worden en daar gewijd. Het hele gewone leven wordt sacraal gemaakt. De keizer ontvangt zijn zwaard van de paus. Men is uit op de gehele Christus. En onder deze categorie valt tenslotte alles. De existentie is stil gezet in het nunc aeternum. Er is geen plaats voor de Geest. Er is ook geen plaats voor de geschiedenis. Omdat er in wezen geen plaats is voor God, voor zijn toekomst, voor zijn rijk en zijn wet.

Men moet de gestalten der christelijke existentie ook niet christologisch verstaan. De waarheid van de hemelvaart verzet zich daartegen. Men moet ze pneumatologisch verstaan. De Geest schept ze in de chaos en uit het niets van de in de schuld verloren existentie. De Geest schept de geschiedenis. Het is het werk der heiliging en der kerstening. Men moet hierover niet eenzijdig ecclesiologisch denken, alsof hèt eigenlijke en enige werk van de Geest in de kerk gevonden werd. De kerk is niet de enige schepping van de Heilige Geest. Men moet hierover veel breder, men moet er apostolisch over denken. Waar in de traditionele volgorde der dogmatische loci de leer van de kerk pleegt te verschijnen, zou ik de leer van het apostolaat aan de orde willen stellen. Deze omvat dan zonder enige twijfel ook de leer van de kerk, van de ambten en van de sacramenten. Maar zij omvat nog veel meer de leer van het ethos, de bevinding, de cultuur, de staat en de kolonie.

Wanneer men hier zo breed denkt, zal men ook niet zo gemakkelijk in de gewraakte identificatie met de messiaanse realiteit vervallen. Met name een gekerstende cultuur en een getheocratiseerde staat zal men niet licht vereenzelvigen met de gehele Christus. Al deze en dergelijke gestalten zijn niet meer dan de schaduwen van de eschatologische realiteit, welke langs de wanden der existentie vallen. Zij zijn mozaïsch. De mozaïsche wet beschrijft immers de schaduw der toekomende dingen. Het beeld en het lichaam is van Christus. De vervulling van deze schaduwen bestaat dan ook niet daarin, dat zij zijn afgeschaft, omdat de „werkelijkheid" er voor in de plaats gekomen is. In de vervulling is niet de werkelijkheid er voor in de plaats gekomen. Dat geschiedt alleen in de voleinding. In de vervulling is het lichaam in de schaduwen gekomen. Daardoor hebben zij substantie, bestand en lichamelijkheid gekregen. Zodoende zijn zij van kracht geworden. In de Christus zijn alle beloften Gods ja en amen. De schaduwen zijn niet ijdel en leeg. Jezus

Christus is hun waarheid. Daarom ontvangen wij in de kennis van de vervulling der schaduwen in Jezus Christus de moed en de vreugde, om — in de pneumatische vervulde existentie — in de schaduwen van het eeuwige rijk te leven. Dat is ons dan niet meer te weinig. Het komt ons ook niet meer zinloos en ijdel voor. Wij vertwijfelen niet meer aan het menszijn en de werkelijkheid. Zij zijn over de hele linie schaduw-achtig. Wij leven het hele leven symbolisch en figuratief. De Geest schept het beeld Gods in de existentie. Hij richt het recht Gods op in het vlees. Wij zijn daarin niet op Jezus Christus gericht, maar op het rijk Gods. Jezus Christus is ons echter de garantie, dat wij geen fata morgana najagen.

Dit schaduw-karakter, dit symbolisch-figuratieve is dan eigen aan de gehele christelijke existentie. Het geldt uiteraard van de kerk, van de ambten, de sacramenten en de liturgie. Het geldt echter ook van het ethos. De hele heiliging is niet anders te verstaan dan als symbool van het heil. Ook de pneumatische zedelijkheid. Zelfs de hele humaniteit. Zij zijn waarlijk niet de eschatologische realiteit zelve, doch schaduwen, welke door de Geest worden opgeroepen. En zo ook de bevinding. Daarin vallen de diepste schaduwen langs de meest intieme wanden der existentie. In de bevinding wordt het koninkrijk opgericht in de donkere driften van het bloed. Maar men moet niet menen, dat een wedergeboren mens, die het recht en de liefde Gods bevindelijk kent, nu het eigenlijke is, waar alles op aankomt. Het komt veel meer aan op het offer van Golgotha. En nòg veel meer op de toekomst Gods.

Wel moet men in nauw verband met het schaduwkarakter van de mozaïsche wet ook het gebodskarakter van de wet Gods gedenken. Men doet er niet goed aan, de hele wet Gods in beloften om te zetten: „du wirst" in plaats van „du sollst". Men kan pleiten voor een voortdurend samenvallen van de wet Gods en den raad Gods, van den wil des bevels en den wil des besluits. Ik zie inderdaad niet in, hoe men de bijbelse leer aangaande de wet en haar vervulling zuiver kan bewaren, zonder dat men telkens weer dit samenvallen constateert. De wet is geestelijk en zij kan legitiem alleen door God zelf ter hand worden genomen. Maar dan moet men ook het gebodskarakter van de wet zorgvuldig ontzien. Dit is juist het bevrijdende van de bijbelse leer, dat de raad Gods mede in de gebiedende vorm tot de mens komt en dat derhalve het handelen van de mens in het handelen Gods wordt opgenomen. Zo wordt rondom de mens een veld van historische en zedelijke vrijheid geschapen, waarin hij

krachtens roeping met zijn taak — met het menszijn — kan bezig zijn. In deze vrijheid, welke door de gebiedende vorm van de wet Gods in de existentie wordt aangebracht, wordt alle fataliteit en alle gedetermineerdheid der existentie doorbroken. De mens, die aan alles vertwijfelt en in moedeloosheid te gronde dreigt te gaan, wordt daardoor opgericht uit zijn dood.

Men kan zelfs nog één stap verder gaan en niet alleen spreken van het gebodskarakter, maar ook van het werkverbond-karakter van de wet. „Doe dit en gij zult leven" — dat is inderdaad de diepste waarheid, welke over de verhouding van God en mens kan uitgezegd worden. Dáárop komt alles aan, dat àlle woorden Gods in de existentie geschieden. Wij zullen dan ook naar de werken geoordeeld worden. En wij moeten geen genade zonder gerechtigheid verkondigen en geloven.

En nu zijn het met name de geboden, welke de schaduwèn van het eeuwige rijk tevoorschijn roepen. De gehele existentie wordt door het scheppende, dat is: het gebiedende spreken Gods te voorschijn geroepen. Ook het evangelie ontleent zijn roepende vorm aan de wet. Het evangelie wordt verkondigd, opdat het geloofd en beléden zou worden. Dit belijdende, dit confessionele karakter der christelijke existentie is vorm en beeld, is schaduw. De confessie is immers de uitdrukkelijkheid en uitwendigheid zelve. Deze confessionaliteit gaat door de hele heiliging en de hele kerstening heen.

Daarmede nader ik tot het laatste. De functionele betekenis van de mozaïsche wet gaat vanzelf over in haar materiële. De mozaïsche wet beschrijft de functie van de gestalten, welke de Geest in de kerstening der existentie schept. Men kan ook zeggen: de mozaïsche wet beschrijft niet alleen de functie, maar ook deze gestalten zelve. Uit het Oude Testament weten wij niet alleen, wie Jezus de Christus is. Uit het Oude Testament weten wij ook, wat de mens, wat de kosmos, wat de tijd, wat de geschiedenis is. De gehéle existentie komt uit de thora voort: het huwelijk, de geslachtelijkheid, de eigendom, het recht, de straf, de staat, enz. Gaat het er om, het leven van de enkeling en van de gemeenschap waarlijk christelijk, dat is waarlijk vanuit de kennis van de Here, zijn heil en zijn recht, in te richten, dan zal men de mozaïsche wet hebben toe te passen en op te leggen aan de volkeren der aarde. Ook de mozaïsche wet behoort tot de openbaring van de levende God aan Israël en — in Israël — aan de wereld. Zij is waarlijk géén quantité négligeable.

Wij bedenken hierbij het historisch bepaalde en het — daarmee gepaard gaande — beweeglijke karakter der wet. De gedachte van de voortgaande openbaring kwam naar boven. De gehele thora keert terug in de christelijke exitentie, maar zij keert er op goddelijke wijze in terug. In de menselijke zin van het woord is er van continuïteit niet zo veel sprake. Wij denken aan wat er met de ceremoniën gebeurd is. Wij zullen ons daarom hebben te onthouden van de bekrompenheid en de krampachtigheid der secte, welke alleen dan continuïteit weet te speuren, wanneer de hele thora letterlijk, in al haar rationele vormen, terugkeert. Wij hebben in de geschiedenis te staan en open te blijven voor elke nieuwe historische situatie. Wij moeten pneumatisch-historisch handelen. En daarom het compromis niet vrezen.

In verband met dit beweeglijke karakter der existentie zullen wij ook bedenken, dat wij naar tijden en gelegenheden moeten handelen. Hoever kan men gaan in het mozaïsch spannen van de boog der christelijke existentie? Op hoeveel dingen kan men, naar de thora, de doodstraf stellen? In de mozaïsche wet staat zij b.v. ook op homosexualiteit. Wij kunnen dat nu niet doen. Het gemenebest verdraagt deze heiligheid des Heren niet. Maar dan moeten we niet zeggen, dat we daarvoor te beschaafd zijn. Wij deden beter, te klagen vanwege het peil van onheiligheid van ons gemenebest. Met de zwakheid der tijden moet men echter wel rekenen.

De gehele apostolische kersteningsarbied verloopt in één ontzaglijke tweeslachtigheid. Hij wordt enerzijds gekenmerkt door de agressie en anderzijds door de synthese. Vanuit de kennis van de Here, van zijn heil en van zijn recht, wordt ononderbroken een felle agressie uitgevoerd op de gronddriften der heidense existentie. Daarin heeft de mozaïsche wet volle materiële betekenis. Deze agressie is altijd het begin, het uitgangspunt. Men kan niet apriori op de synthese gericht zijn. Dan zou men zichzelf in zijn apostolische veerkracht verlammen. De synthese is altijd a posteriori. Zij is niet het doel, maar het resultaat. Er treedt vermenging van de openbaring en het heidendom op. Wij noemen dat christendom.

Hoezeer men echter niet kan zeggen, dat deze synthese a priori in de apostolische bedoeling van de mens kan liggen, men zal a posteriori wel moeten zeggen, dat zij in de historisch-eschatologische bedoeling Gods ligt. In deze vermenging van de openbaring met het heidendom ligt de strekking, dat het heil op de duur alle bijzonderheid verliest en opgaat in de gewóne vormen der existentie. Een

intrinsiek-christelijke wereld is niet wel voorstelbaar, niet alleen praktisch niet, maar ook principieel niet. De levende God bedoelt tenslotte de mèns, en anders niet. Het gaat hem om de humaniteit.

Uiteraard dreigt ook in de kerstening der wereld hetzelfde gevaar, als waarin het volk Israël gevallen is. Zullen ook de volkeren zich niet weer vergrijpen aan de wet Gods, zich een eigen gerechtigheid willen oprichten, de Here zèlf vergeten, in de schuld vallen en Christus kruisigen? Op al deze vragen zal bevestigend geantwoord moeten worden. In een gekerstende cultuur wordt Christus inderdaad opnieuw gekruisigd. Ja, de kerstening *is* kruisiging. De kerstening geschiedt, opdat de mensen zondaren zouden worden. En het wezen der geschiedenis ligt in de onontwarbare verstrengeling van de schuld en de verzoening. In dit geheimenis heeft de wet Gods echter haar onophefbare betekenis.

PHILOSOPHIE DES WOORDS

Naar aanleiding van Dr A. E. Loen, *De vaste grond*, H. J. Paris, Amsterdam, 1946, 332 blz.

DOOR

H. VAN OYEN

Groningen

Men zegt, dat Hegel zijn Phänomenologie des Geistes geschreven heeft onder het dreunen der kanonnen van de slag bij Jena. Het boek, welks titel hierboven geschreven staat draagt als onderschrift de woorden: ,,Den Helder, September 1941–Mei 1944''. Slechts uiterst sporadisch treft een enkel beeld de aanschouwelijkheid van het milieu, waarin dit boek tot stand kwam; er wordt gesproken van de philosophie, dat zij zich nergens kan vestigen, haar plaats ieder ogenblik weer moet afstaan, het beeld van de ruïne komt even om de hoek..., maar overigens kenmerkt zich dit boek door rustig voortgaande, diepe bezonkenheid, innerlijke concentratie. En het is met diepe bewondering, dat men wordt vervuld, als men zich indachtig wordt temidden van welke gruwzame spanningen dit subtiele denkwerk verricht is. Men wordt er inderdaad door overtuigd, dat deze auteur een ,,vaste grond'' wist, waarop hij bouwen mocht temidden van alle wankelheid van aardse fundamenten.

Ook bij het lezen van dit boek drong zich bij mij, als zo dikwijls, de verzuchting op: wat leven wij snel en wat verouderen de meest wijze uitspraken binnen de wisseling van een enkele generatie! Hoe machtig is ons allen, die in de afgelopen decenniën zich met wijsgerige probleemstellingen hebben bezig gehouden, als met profetisch élan ingehamerd het inzicht, dat een christelijke philosophie niet enkel wetenschappelijk een onding is, maar tevens ook als onvroom is te beschouwen; wat aan een gedachte philosophisch is, is niet christelijk en wat aan haar christelijk is is niet philosophisch, zo schreef Prof. Ovink nog tegen het eind van zijn leven en het was wel de samenvatting van wat deze toch zo Socratisch denkende wijsgeer de bij hem ter lering gaande generatie steeds had voorgehouden. Het probleem van de verhouding van geloof en denken bleef echter een onopgelost vraagstuk en het inzicht won veld, dat de streng-methodische afwijzing ener christelijke philosophie was verkregen dankzij een wetenschapsbegrip, dat steunde op een aan Kant ontleend kennisbeginsel, dat niet meer houdbaar is. Het vertrouwen in een alge-

meen geldig en noodwendig kennisbeginsel ten aanzien van de in verstandcategorieën gegrepen tijdruimtelijke verschijnselenwereld werd geschokt dankzij een dieper indringende kennis aangaande de objectieve geldigheid der constituerende factoren der kennis. Naast het probleem van verschijnsel en kennis kwam een nieuw verstaan op voor datgene, wat in het voorkantiaanse denken de geest bewogen had om het vraagstuk naar het zijn als zodanig, naar de ontologie, aan de orde te stellen.

Niet enkel in de grote buitenlandse scholen werd op deze vragen een antwoord gezocht, ook ons land staat in de eerste rij om speciaal vanuit protestants-theologisch denken toegang te krijgen tot de probleemstellingen der wijsbegeerte. Het zou de moeite lonen een speciaal hoofdstuk over Nederlandse pogingen van ná 1920 te schrijven in een ,,Geschiedenis van Christelijke wijsbegeerte", zoals dit thans enkel door R.K. geleerden als Sertillanges, Gilson, Böhner, enz. gedaan is ten aanzien van buitenlandse systemen. We denken aan het Bijbels personalisme van Kohnstamm, aan het transcendentaal realisme van De Hartog, aan de Wijsbegeerte der Wetsidee van Dooyeweerd en Vollenhoven, aan het werk van Cornelia de Vogel, die intussen de weg naar het Thomisme gevonden heeft. En er zou een paragraaf ,,Philosophie des Woords" aan toegevoegd moeten worden sedert het verschijnen van bovengenoemd boek van Dr Loen, dat inmiddels gevolgd is door een ,,Inleiding tot de wijsbegeerte".

Prof. Miskotte heeft er zijn ergernis over gelucht, dat op dit boek nog niet veel eerder de aandacht gevestigd is en de verdenking uitgesproken, dat het opzettelijk doodgezwegen is (In de Waagschaal van 12 Sept. 1947). Terwijl men zich er het meest over verwonderen kan, dat niet veel eerder juist ,,In de Waagschaal" de aandacht op Loen's prestatie gevestigd heeft, in welks gedachtenklimaat het zo uitnemend thuishoort, moet worden geconstateerd, dat het boek voor de niet volledig-wijsgerig georiënteerde theoloog een geheel onverteerbaar brok is, waarvan hij, na de dogmatische bladzijden gelezen te hebben, zijn aandacht naar meer bevattelijke kost laat afdwalen en dat de niet volledig-theologisch georiënteerde wijsgeer dit boek onthutst of geprikkeld naast zich zal neerleggen in het verdacht, dat hem een neoscholastiek van Barthiaanse allure (gesteld dat hij al zulke theologische noties heeft, dat hij de combinatie divineert!) wordt opgedrongen, waarvan hij zich wel zal wachten die au sérieux te nemen. Waarmee ik dus niet wil zeggen, dat Loen's boek een neoscholastiek van Barthiaanse allure *is*, maar dat ik vrees,

dat een niet volledig theologisch georiënteerde philosooph die verdenking zal uitspreken. Grond tot ergernis zie ik dus niet, wel tot bitterheid, of tot droefheid, dat de velden der theologie en der philosophie zo oneindig ver uit elkaar divergeren, dat het vrijwel ondoenlijk is voor een grotere schare van theologen en van philosophen elkaars gebieden grondig te kunnen kennen en dat derhalve een boek, dat tracht dit oneindig machtige gebied te overkoepelen of te systematiseren liever, een eenzaam geluid blijft. En dit enorme waagstuk heeft Loen toch ondernomen; hij is „in geloof" op weg gegaan en heeft een tocht ondernomen door de fijnste, subtielste gangen der moderne wijsbegeerte, beladen met een loodzware bagage van modern theologisch denken... niet wetende, waarheen hij komen zou (blz. 258). En hij laat ons, zijn verbaasde en tegenstribbelende lezers, meezeulen, we moeten voort, zonder pardon en snel ook; want we staan na een 300 bladzijden al aan het eind. Is het wonder dat een der medereizigers, Prof. Kohnstamm, amechtig klaagt: „Welnu, zo ben ik begonnen, maar ik ben hopeloos gestrand, niet een keer, maar herhaaldelijk. Ik kon de draad maar niet te pakken krijgen. Toen ben ik aan het einde begonnen..." (Wending, October 1947)?

Waar het een zo in theologische en wijsgerige bezinning gerijpt medereiziger als Prof. Kohnstamm moeilijk is gevallen de tocht mede te maken, daar zal het mijn lezers niet verwonderen, dat iemand met zoveel bescheidener ervaring en talent als de schrijver dezer regelen met aarzeling dit boek bespreekt.

En toch ook met dankbaarheid, want het is de moeite waárd om deze uiterst eerbiedwaardige prestatie van wijsgerige bezinning, die een grondige kennis van het gehele terrein der moderne wijsbegeerte manifesteert, in haar betekenis voor de theologie aan te kondigen.

De gang van het betoog is voor een wijsgerig werk zeer ongekend. Het gaat uit van het door God in Christus gesproken en geopenbaarde woord, want het geloof daarin wordt als de „vaste grond" gesteld waarop philosophie en theologie gelijkelijk zijn aangewezen, zij het ieder op zichzelf in een andere modus van benadering. Deze petitio fidei geeft aanleiding zich eerst te realiseren wat het woord van God inhoudt, als grond, als concreetheid, zijn historiciteit en zijn eeuwigheid. Daarna volgen wat Loen noemt: de caesuren van het woord in: schepping, zonde, verzoening, gebod, verlossing en voleindiging. U ziet, dat hiermede een dogmatiek als grondslag voor de verdere probleemstellingen is gegeven, welke pro-

bleemstellingen in drie perspectieven worden uiteengezet: het (menselijk) bestaan, derhalve een existentiologie, het zijn (ontologie) en het kennen (gnoseologie). Het hoofdstuk over het bestaan noemt Loen een ethiek, waarmede hij wil aanduiden, dat in dit gedeelte de vragen aan de orde worden gesteld van woord, waarheid, tijd, wereld, enz. allerlei grondbepalingen van het geschapen menselijk bestaan, waarbinnen het tot een zelf, tot een ik zich concretiseert en deze verzelfstandiging wordt dan in een tweede hoofdstuk systematisch geconfronteerd met de caesuren van het woord, die we straks tegenkwamen. Wat hier voorshands aan ,,ethiek'' wordt ontworpen valt geheel samen met de existentiologie, die beschrijft hoe het ,,er-zijn'' van de mens, dat van God is afgevallen in Christus verzoend en herschapen wordt tot een volledige verlossing in de voleindiging. Enkel door de genade des Heiligen Geestes heeft het nieuwe bestaan er weet van, dat door de waarheid Gods in Christus een nieuwe waarheid het leven binnengekomen is, maar dit elk ogenblik onaanschouwelijk, paradoxaal: een door Gods liefde zo gesteld-zijn, maar niet een autochthoon zijn dat zichzelf in zijn verzelfstandiging reproduceert. Deze verzelfstandiging van de mens tegenover het zijn Gods, zijn zichzelf-willen-zijn is juist de zondige opstandigheid, waaronder het bestaan des mensen als onder een doem gelegen is. Dit alles geeft een volledig ander aspect aan de ethiek dan de tot nu toe gangbare bezit, zegt Dr Loen. De gangbare veronderstelt een dualiteit van ,,zijn'' en ,,behoren'', die dan weer samen een gemeenschappelijke wortel hebben, daar immers tegenover het factische zijn ook het behoren zekere zijnsqualiteit toekomt. Het is een zijn van hoger orde, dat als genus de speciale ontische gebieden van zijn en behoren omvat en dat dan verder als zodanig het onkenbaar mysterie is. Kenbaar is voor de gangbare ethiek het factische zijn en de eis van het behoren, die daarop gericht is. Deze figuur van ethiek is nu binnen het bestek van een philosophie des woords een onmogelijkheid. Het enig onafhankelijke zijn is het zijn van God. God is in bepaalde zin de onkenbare, maar hij openbaart zich in Christus. Van een factisch zijn en een behorend zijn kan nu geen sprake meer zijn, als we bedenken, dat er in Christus een nieuw factisch zijn geschapen wordt (zij het dan ook sola fide), waarin opnieuw het gebod tot liefde van God en naaste gehoord wordt. Het ,,ethische'', dat daarin tot zekere vervulling komt, op grond van de verzoening, is het mogelijke te doen in de richting van het onmogelijke: dit wordt steeds in zekere, eindige mate vervuld

en in oneindige mate overtreden. Dat wil dus zeggen, dat er geen bestaan gevonden kan worden, dat op het peil van het herstel staat. Maar dat neemt niet weg, dat liefde en geloof slechts aan de dag treden voor liefde en geloof, niet als onze liefde, maar als liefde Gods en Gods trouw in de Heilige Geest, die ons leven is.

Iets uitvoeriger heb ik enige indruk gegeven, hoofdzakelijk in woorden van Dr Loen zelf, wat de bedoeling is van het dogmatisch gedeelte van ,,De vaste grond''. Men zou dit als een afgerond geheel kunnen beschouwen, een poging tot existentieel-philosophische interpretatie van wat de theologie des woords van Karl Barth in streng dogmatisch denken ons geboden heeft. Er worden in dit gedeelte onophoudelijk ontleningen aan de nieuwere wijsgerige inzichten voltrokken, evenals in alle verdere stukken, zonder dat de relaties met name worden vermeld. Even worden Jaspers, Hartmann en Beth genoemd. Ik begrijp, dat een herhaald verwijzen naar de benutte wijsgeren bezwaarlijk en vermoeiend zou zijn geweest, de soberheid waarmede thans echter verwijzingen naar hedendaagse philosophen worden gememoreerd, laadt wel erg de schijn op zich van geheel oorspronkelijk een eigen weg te gaan. Nu de schijn stellig niet bedoeld was, ware openlijker ontlening meer uitgesproken bewijs van erkentelijkheid geweest voor wat de huidige philosophie dan toch maar tot een wijsgerig inzicht als Dr Loen voorstaat, heeft bijgedragen, zij het dan al niet in het doorstoten tot de laatste openbaringswaarheid in Christus, waarheen Loen de wijsbegeerte uitvoert en opvoert.

Wij staan evenwel pas bij ons korte overzicht van de inhoud op de helft van het boek, de vragen naar het zijn en het kennen komen nu onder de aandacht. En deze gedeelten vormen ongetwijfeld voor de wijsgerig slechts propaedeutisch gevormde theoloog een gesloten boek. Het gaat om de waarheid van het zijn en het zijn der schepping: ziehier de beide hoofdstukken der ontologie. In het eerste wordt een rechtvaardiging gegeven van een ontologie, een vak, dat voor de denkwijze van het critisch idealisme een onmogelijk ondernemen is, omdat men achter de praedicering van het oordeel niet nog eens terug kan vallen op een zijnde, dat onafhankelijk van die praedicering nog iets kan betekenen. Het is bekend, dat Nicolai Hartmann tot deze nieuwe bezinning de stoot gegeven heeft; Dr Loen blijkt deze denker dan ook grondig te kennen, maar, zoals gezegd, het gesprek wordt te weinig openlijk gevoerd. Loen beseft zeer goed, dat het een waagstuk is te vragen naar het zijn op zich-zelf, afgescheiden

van kennen en bestaan, die beide in de grond hunkering naar het zijn zijn. *Dat wat is, is.* Dat is geen tautologie, want het eerste is definieert slechts het subject dezer uitspraak, en het tweede „is" heeft in het verband de functie van praedicaat. Het is qualitatief. De vraag der ontologie is nu, wat toch wel de betekenis van dit praedicaat mag zijn. Het zijn van het zijnde, implicerend dus twee aspecten: wat is het zijn en wat is het zijnde? Waarbij dan nog als apart vraagstuk de betekenis der copula „is" onder de ogen moet worden gezien.

Alle zijnde's, een driehoek, een nachtegaal, een schilderij, enz. van hoe verschillende ontische qualiteiten ook, zij veronderstellen alle een zeker deelhebben aan „het" zijn. Iedere toepassing van categorieën veronderstelt één laatste, geheel onbegrijpelijke, maar tevens onoverkomelijke oercategorie: het zijnde van het zijnde. „Dit zijnde stelt zichzelf, of wordt gesteld in zijn uitspreekbaarheid of uitgesprokenheid" (173). Geheel los van het kennen stelt het zichzelf, geheel los van menselijke aanspraakbaarheid is het op pro-noetische wijze uitspreekbaar. Het postulaat, dat als petitio principii van de ontologie moet worden aangenomen, is de uitgesprokenheid, de categoriabiliteit van het zijnde in zijn eigen zijn. Dat is het wonder, waarop kennen en bestaan transcendentaal boven zich uit wijzen, als naar een transcendent, onbegrijpelijk aanwezig zijn.

Dieper ingaande op de vragen der ontologie komt dan de schrijver tot het inzicht, dat wij de waarheid van het zijn slechts kunnen kennen binnen de grenzen, die ons gesteld zijn, maar dat het zijnde zelf de waarheid is, zoals die door God als de Zijnde in zijn woord is neergelegd. De grondwaarheid van het zijn is het „Ik ben die Ik ben". Dit is het grondfactum, onder welks oordeel en critiek ieder ander ander factum, dat zijn categoriabiliteit zoekt, staat. En dat mogelijk wordt doordat God aan het zijn van bestaan en wereld de uitgesprokenheid van het woord verleent; zo is „bestaan" geen zelfstandigheid, want dat heeft de Zijnde alleen, maar het is tot-zelfstandigheid-gesteld-worden. De Zijnde stelt het tegenover zich, in vrije beslissing. Het stelt het in de vrijheid tot antwoord, tot wederliefde. Dat is het existentiële moment in het bestaan: ten aanzien van het in de wereld-zijn van de mens en zijn verhouding daartegenover, dus het zoeken naar kennis en waarheid, ook hier is hij aangewezen op de uitgesprokenheid van de waarheid Gods en constateert Dr Loen, dat ons waarheid-ontvangen is: deel krijgen aan de waarheid. De Platonische methexis is hier de figuur, die tussen Waarheid en waar-

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

heid, Woord en woord wordt ingeschakeld (de verwijzing is inmiddels van mij en niet van Loen, hoewel ze op pag. 262 terloops is ter sprake gebracht).

Het is ondoenlijk dieper in finesses de lijnen te tekenen, waarbij Dr Loen de vragen van de waarheid van het zijn en het niet-zijn, van het zijn als drager van de waarheid onderzoekt en in het zesde hoofdstuk „Het zijn der schepping" op meesterlijke wijze de verhouding van het zijn en de ontische gebieden behandelt, de verhouding van het algemene en het bijzondere, de leer der categorieën (hier vooral in aansluiting aan Hartmann). Met name Loen's leer van de haecceitas heeft mij bijzonder getroffen.

Deel D, het vierde stuk, handelt over het kennen. Is dus een gnoseologie. Ook hier twee onderdelen: transcendentalia en transcendentia van het kennen en vervolgens de verhouding van begrip en aanschouwing. Daar kennen deel hebben is aan de waarheid van het zijnde is het onmogelijk, dat het zijn object zelf produceert en in zich zelfgenoegzaam is. De praemissen van het critisch idealisme worden scherp afgewezen, evenals die van het ding-geest-schema. Noch idealistische noch realistische wijsbegeerte wil Dr Loen geven. Enkel wijsbegeerte, die gegrond is in de grond, wijsbegeerte van de uitgesprokenheid van het zijnde door de Zijnde, door God. Daarom meen ik boven deze bespreking: wijsbegeerte des woords te mogen plaatsen, al is de uitdrukking nergens in het boek te vinden. Geloof is eigenlijk het laatste woord van deze philosophie. In een enkele formule gebracht, typeert Loen de verhouding van gnoseologie tot ontologie in deze woorden: veritas cognitionis participatio hominis (vel subjecti) cum veritate rei (277).

Zo is de philosophie een noodzakelijke taak als bezinning op het gegrond-zijn van de categoriabiliteit van het zijnde in al zijn vertakkingen der wetenschappen in *de* grond, de vaste grond, waarvan enkel de theologie weet heeft en van wier veronderstellingen zij derhalve heeft uit te gaan. Zij heeft geen „eigen" methode, want dat zou afgodisch de menselijke tegenover de goddelijke logos verzelfstandigen. Zij is een meta-theorie, die het gegrond-zijn van de vakwetenschappen, waarvan die zelf geen begrip hebben, openlegt en klaar doet oplichtten vanuit de grond, die zij vanuit de theologie als genade Gods heeft toebedeeld gekregen.

Ziehier enkele hoofdgedachten, die wellicht een leidraad kunnen vormen voor het verstaan van dit eerbied afdwingende werk. Zij

zijn tegenover de fijnheid en subtiliteit der gedachtengangen onoverkomelijk grof en schetsmatig en doen derhalve op tal van punten het geheel onrecht.

„De vaste grond" toont een ruime mate van zelfstandig wijsgerig denken. Het paart een grote kennis der huidige probleemstellingen aan een diepe theologische belangstelling, die van belangstelling in belijdenis is overgegaan en vanuit die belijdenis consequent dóórdenkt. Dit is voor de protestantse theologie van grote importantie. De rooms-katholieke theologie heeft haar systeem van wijsgerige verantwoording in het Thomisme: een parallelle poging voor de protestantse theologie is naast die van De Hartog, Kohnstamm, Dooyeweerd thans door Loen ondernomen. Johanneïsch-Platonisch-dialectisch, als ge een paar etiquetten wenst.

Is zij geslaagd te noemen? Noch een ja, noch een neen is hier op zijn plaats. De auteur is zo wijs zijn boek zelf als een experiment, een proeve aan te bieden, hij is bescheiden en diep genoeg hier niet meer te willen. Zullen wij met een beslist antwoord méér willen? Ik denk er niet aan.

Het boek geeft oneindig veel aanknopingspunten voor discussie, voor vragen en bedenkingen. Dat stellig. Ik heb soms het gevoel gehad toch in een christelijke gnosis meegelokt te worden, hoewel Loen er angstig genoeg voor tracht te waken en door de dialectiek zekeringen tracht aan te brengen. Wat mij vooral te denken geeft is de identificatie van God = de Zijnde = de Waarheid = het Woord = de Liefde. We krijgen een aan Augustinus verwante veritas-qualiteit van God, die alle zijn doet rusten het oer-zijn van de waarheid an sich. Zo komt de existentiologie ten slotte in de ontologie te rusten en bestaan en wereld worden afschaduwingen, ontische afschaduwingen van het oer-zijnde. Het is niet toevallig, maar noodwendig vanuit deze structuur, dat door Loen's beschouwingen twee concreetheden, twee soorten van zelf, van geschiedenis, van vrijheid, van woord, van waarheid heenspelen. De vier hoofdstukken zijn alle in twee delen gesplitst. De breuk tussen de twee vlakken is de zonde. Onze oer-ongehoorzaamheid, die met het bestaan gegeven is („de zonde tast het zijn aan", 63, zie ook 18, 29, 201, 275, 284, enz.). Dreigen hier waarheid, geloof, zonde toch niet in een gnostisch-rationeel verband te worden *gesteld*, begrepen, gekend? Geeft een ontologische basis der theologie nog wel voldoende gelegenheid tot een *horen* van het woord en tot de ware contritio bij het schuldbewustzijn? Waarom komen de momenten van boete en berouw zo

in het geheel niet aan de orde? Is de verzoening waarlijk alleen maar de dialectische omkering van Gods toorn in een (herhaalde) liefde? Wordt de ethiek niet opgelost in het normatief-ontische?

Zijn er bedenkingen, die zich richten naar de grondvragen in de theologie, eveneens dringen zij zich op naar de problemen van zuiver wijsgerige aard. De wijsbegeerte wordt onder invloed van een theologie des woords geheel bepaald vanuit de praemissen der uitgesprokenheid van het zijnde. Wordt tussen spreken en betekening niet een te nauwe band gelegd? Als Dr Loen van het uiterlijk spreken naar de innerlijke betekenis van het woord verwijst, hoe kan dan een analogie met het goddelijk woord vermeden worden? Die is er of die is er niet. Is zij er niet, dan kan er ook van de methexis geen sprake zijn en hangt alle woorduitspraak onzerzijds in de lucht. Is zij er wel, dan mag een evidentie in onze uitspraken, in onze wetenschappelijke bepalingen worden aangenomen, die haar kracht aan het goddelijk woord ontleent. Maar is deze evidentie der analogie dan eerst tot een facticiteit gekomen als zij in het geloof bestaat, als zij in Christo herschapen is? Bestaat er dus enkel evidentie van wetenschappelijk allooi in en door het testimonium Spiritus sancti? Op grond van opmerkingen op pag. 288 zou men het wel zeggen. Maar is hiermede dan niet alle wetenschap buiten een christelijke wetenschap veroordeeld?

We hebben getracht enkele bedenkingen te formuleren; maar dit was niet het doel van deze bespreking. Zij bedoelde de aandacht te vestigen op een prestatie op ons Nederlands philosophisch-theologisch cultuurterrein, waarvoor helaas slechts enkelen de volle aandacht zullen en kunnen hebben, maar voor wie het dan ook stellig uitermate lonend is zich met deze poging tot een theologische philosophie des woords bezig te houden.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

G. Ernest Wright, *The Challenge of Israel's Faith*[2]. 1946, 108 blz., The University of Chicago Press, Chicago, Illinois.

Dit boekje werd in 1943 geschreven, in 1944 voor het eerst en in 1946 voor de tweede maal uitgegeven. Het draagt in verschillend opzicht het stempel van de oorlogstijd, vele voorbeelden refereren aan het actuele leven van de vreselijke tijd achter ons.

Prof. Wright is een der professoren in het O.T. van het presbyteriaanse theologische seminarie in Chicago, en uit enige tijdschriftartikelen ons reeds bekend. Het boekje is geboren uit het besef, dat het O.T. niet tot zijn recht komt, wanneer het slechts als bron van de geschiedenis van Israëls godsdienst wordt gebruikt, maar alleen wanneer men het leest als Woord Gods, dat niets van zijn actuele waarde heeft verloren. Het wil in populaire vorm een theologie van het O.T. zijn en de betekenis van het O.T. voor onze tijd laten beseffen. Het is bijzonder levendig geschreven en buitengewoon geschikt voor Bijbelkringen, alsook voor belangstellende „leeken" en niet minder als leesboek voor jongere jaars studenten. Ik kan het hartelijk aanbevelen, ook aan predikanten.

De historische en kritische vragen worden niet verdoezeld, hoewel ze op de achtergrond blijven, terwijl de geestelijke waarde van het O.T. ook voor het leven van onze Christelijke Kerk van heden op eminente, pittige en soms aangrijpende wijze wordt uiteengezet. Het is vooral gebaseerd op de prediking der profeten en laat de historische en didactische boeken vrijwel ter zijde liggen. Dit zou het voornaamste gebrek van dit boekje genoemd kunnen worden. Th. C. Vriezen

Ragnar Leivestad, *Guds straffende Rettferdighet.* Tilleggshefte til Norsk Teologisk Tidsskrift. Oslo. 1946.

In dit werk (130 blz.) onderzoekt de schrijver het oud-testamentische gebruik van de woordstam *ṣdq* met het oog op de verbinding van het begrip *ṣdq* en de idee van oordeel en straf; daartoe worden vele plaatsen geëxegetiseerd.

Hij komt tot de conclusie, dat slechts op drie plaatsen, Jes. 5 : 16, 10 : 22 en Zef. 3 : 5 het begrip *ṣdq* in verband wordt gedacht met Gods straffende rechtvaardigheid. Hij veronderstelt, dat alleen Zef. 3 : 5 uit de klassieke profetische tijd is; dit lijkt mij onwaarschijnlijk, daar ook Jes. 5 : 16 zeer goed Jesajaans kan zijn, maar deze kwestie is niet belangrijk in het verband van het onderzoek.

Dan zijn er nog enige plaatsen, waar *ṣedaqa* een distributieve betekenis heeft, als aanwijzing van de achtergrond van loon en straf, zodat L. concludeert: de verlossing is het *opus proprium* van Gods *ṣedaqa*, de straf het *opus alienum.*

Op grond hiervan wijst L. er op, dat niet de zedelijke gerechtigheid in

het O.T. het primaire motief van Gods handelen is, maar zijn heiligheid. God is niet een ongeïnteresseerd, onpartijdig „rechtvaardigheidsgod", maar een God, die meeleeft in het handelen van Zijn volk en het hartstochtelijk straft, als het tegen zijn geboden handelt. Hij wil met enige overdrijving, naar hijzelf erkent, zeggen, dat het Hebreeuws geen woord heeft, om uit te drukken, dat God rechtvaardig is, m.a.w. het juridische element in de gerechtigheidsidee is geheel secundair.

Het begrip *ṣedaqa* ligt veel meer in de richting van het heilshandelen Gods. God als *ṣaddiq*, die zijn gerechtigheid uitoefent, is de God, Die Zijn volk redt. Van hieruit oefent L. een juiste kritiek uit op de reformatorische, speciaal lutherse, rechtvaardigheidsvoorstelling, waarbij Gods gerechtigheid op een lijn komt te liggen met zijn toorn, waardoor het begrip van Gods gerechtigheid tegenover die van zijn liefde komt te staan. Dit is niet in overeenstemming met de bijbelse gerechtigheid Gods, die wij in 1 Joh. 1 : 9 zo prachtig omschreven vinden: de trouw en gerechtigheid Gods zijn het, die de Zijnen *bevrijden* van ongerechtigheid.

Het is jammer, dat deze studie in het Noors is geschreven, en daardoor door Nederlandse theologen weinig zal worden gelezen. Ze heeft echter grote betekenis m.i. ook voor het in ons land telkens naar voren komende probleem van de verzoening; hierin wordt het begrip der gerechtigheid immers telkens in het geding gebracht.

Een opmerking moet ik wel maken tegenover de auteur. 'k Meen, dat hij het gezichtspunt van de gerechtigheid van Gods handelen in *zedelijke* zin te veel achteruit schuift. Zelf wijst L. op enkele plaatsen, waar het oordeel bij de profeten wordt uitgedrukt in vormen ontleend aan het principe van het *ius tulionis* (blz. 119 v; vgl. Hos. 4 : 6, Jes. 3 : 10 v.). 'k Heb in de profeten opgemerkt, dat dit een beginsel is, dat talloze malen voorkomt — er is een zeer nauw verband van zonde en oordeel. Trouwens de hele verhalende litteratuur (niet alleen de jongere) is er vol van en de deuteronomistische geschiedschrijving, die toch zeker sterk profetisch is beïnvloed, wordt er door beheerst. De conclusie blijft juist, dat Gods toorn gewekt wordt, omdat Hij in Zijn heiligheid gekrenkt wordt door de ongehoorzaamheid der mensen, maar daarnaast is Zijn oordeelshandelen tegelijkertijd rechtvaardig, ook voor het menselijke bewustzijn: straf en zonde zijn parallel.

Daarom kan ik het niet eens zijn met de uitspraak (blz. 124): Ook niet *zakelijk* kunnen wij eigenlijk zeggen, dat de profeten een „rechtvaardig" God verkondigen. (De auteur drukt zich met „eigenlijk" in te voegen, zeer onzakelijk uit!)

Zakelijk is zeker de God der profeten een rechtvaardig God. Maar Hij is meer, en de zonde van de mens kwetst niet zijn rechtvaardigheid, maar zijn heiligheid. Maar als Hij dan straft, doet Hij het als rechtvaardig God. Dit moet blijven.

Men is spoedig geneigd, als men een eenzijdigheid wil uitdrijven in een andere te vervallen. Daar is ook deze schrijver niet helemaal aan ontkomen. Concluderend formuleren wij aldus:

Godsheiligheid is het centrale in het O.T.-ische Godsbegrip. God

straft de zonde, die Zijn heilige toorn verwekt, als heilig God. De strafmaat wordt echter vaak stellig bepaald naar de norm van het rechtvaardigheidsbeginsel, het *ius talionis*. Echter wordt het woord *gerechtigheid* daarvoor in de bijbel bijna nooit gebruikt; dit woord is eigenlijk steeds gereserveerd voor het *heilshandelen* Gods ten behoeve van Zijn volk, en moet niet juridisch worden geïnterpreteerd.

Groningen TH. C. V.

NIEUWE TESTAMENT

TUSSEN ZIJN EN ZIN

H. J. HEERING, *De opstanding van Christus*. Ploegsma, Amsterdam 1946, 248 blz., f 5,90.

Bij mijn weten is aan dit boek in de kerkelijke en theologische pers betrekkelijk weinig aandacht geschonken, sinds het ruim anderhalf jaa geleden verscheen. Ook en vooral van orthodox-hervormde zijde was de aandacht gering. Dat is een bedenkelijk iets. We praten in de Herv. Kerk zo druk over het gesprek tussen de richtingen, dat we haast geen tijd meer over hebben om aan het gesprek zelf toe te komen. Dan is het wel zeer beschamend, wanneer over één der meest omstreden onderwerpen van dit kerkelijk gesprek, de opstanding van Christus, een diepgaande studie verschijnt van een Remonstrants predikant, dus van iemand die niet in die kerkelijke zin als zijn Hervormde collegae tot het gesprek gehouden en tot verantwoording verplicht is. Op dit boek niet met ernst in te gaan, betekent een zware fout. Moge deze bespreking de aandacht voor dit boek en het gesprek over de zaak waaraan het gewijd is, verlevendigen.

In het bovenstaande is al uitgedrukt, dat ik zeer dankbaar ben voor het feit dat dit boek werd geschreven. Ik voeg daaraan direct mijn lof voor de methode toe. Dr Heering begint niet met zijn eigen beschouwingen. Hij laat zijn boek methodisch beheersen door de opstandingsteksten, welker exegese de eerste 145 bladzijden, dus de grootste helft van het boek vult. Voor de overzichtelijkheid volge hier de indeling: I. De vraag naar het Evangelie; II. Voorspelling der opstanding; III. Het getuigenis van Marcus; IV. Het getuigenis van Mattheus; V. Het getuigenis van Lucas; VI. Het getuigenis van Paulus; VII. Het getuigenis van Johannes; VIII. Het getuigenis der Openbaring (bedoeld is het laatste bijbelboek, H. B.); IX. Opstanding in het hellenisme en in het Evangelie; X. De Evangelieschrijvers en wij; XI. Credo.

Er is nog iets, wat in bijzondere mate mijn bewondering heeft gewekt: de geestelijke durf van de schrijver. Wie over Christus' opstanding spreekt raakt aan alle kanten de diepste vraagstukken aan. H. schuwt ze niet, maar zoekt ze op: de vragen der historische kritiek, der bijbelse theologie, der dogmatiek, der wijsbegeerte, van het moderne wereldbeeld, tijd en eeuwigheid, wonder en natuurwet, mythos en logos. Ik geloof dat deze durf een kostbaar goed der vrijzinnige traditie is. Dat geldt ook voor de

onbevangenheid, waarmee de schrijver naar oplossingen zoekt. En dat geldt in zekere zin ook voor de keerzijde dezer deugden: de weifeling van de schrijver, zijn angst om tenslotte te zeggen: zó zie ik het. Vaak is het zeer moeilijk uit te maken, waar H. zelf staat. Er is een voortdurend heen en weer tussen de tegenstrijdige gedachtengangen, vooral tussen bijbels en modern denken. Staat H. hier of daar? Of is juist dit heen-en-weer zijn „standpunt"? Het antwoord kunnen we niet geven, zonder eerst op het betoog zelf in te gaan.

De historische kritiek schept het eerste problemenveld, waardoor men heen moet bij een bezinning op de boodschap van Christus' opstanding. De verhalen over de verschijningen in de Evangeliën en bij Paulus verschillen immers zeer. Hoe deze verschillen te verklaren? De orthodoxie probeerde de verhalen tot een chronologisch geheel aaneen te lijmen; de vrijzinnigheid overdreef de verschillen, om daarmee de zaak zelf voor onhistorisch te kunnen verklaren. Beide deden iets, waartoe ze vanuit de tekst geen verlof hadden. Moeten we de verhalen in hun niet-harmoniseerbaarheid niet laten staan als negatief teken van een machtig gebeuren, waarvan alle getuigen iets en niemand alles heeft gezien en verstaan ?H. ziet de fouten bij links en rechts (blz. 151). Toch is mijn bezwaar, dat ook hij in de vrijzinnige fout is vervallen. Overal zoekt en ziet H. in de verhalen allereerst de subjectieve visie van de betreffende schrijver. De verschillen worden zo breed uitgemeten, dat het gebeuren zelf waarover allen in wezenlijke eenstemmigheid spreken, daarachter schuil gaat. Ik kan hier niet diep op ingaan en noem daarom ter illustratie enkele voorbeelden. Van fundamentele betekenis is voor H. Marcus 14 : 28: „Maar nadat Ik zal opgestaan zijn, zal Ik u voorgaan naar Galilea" (blz. 43 v.). Op voorgang van Schweitzer vat H. *προάγω* op als: aan het hoofd van een stoet optrekken. Hij constateert dan, dat dit na de opstanding niet is geschied en dat dus de verwachting niet is vervuld. Daaruit verklaart hij het abrupte einde van Marcus (blz. 48). Lucas paste vervolgens de voorspelling aan de gebeurtenissen aan, Mattheus deed het omgekeerde (64 v.), terwijl het feit, dat Johannes die de voorspelling niet noemt, toch verschijningen in Galilea vertelt, een bevestiging heet van hun legendarisch karakter (123, dat laatste lijkt me niet logisch). Zo wordt het zware huis der historische kritiek gebouwd op het smalle en wankele fundament van één woord, of liever: van Schweitzer's opvatting ervan, want Kittels Wörterbuch zum N.T. (Bd. I, S. 130) ziet *προάγω* (m.i. met meer recht) als „ein christologischer Ausdruck", waarbij dan de vraag of *πρό* „örtlich" of „allgemein zeitlich zu verstehen ist", haar gewicht verliest.

Een ander voorbeeld is: het lege graf. Het stelt me teleur, dat H. nog weer eens, m.i. zonder grond, de verschijningsverhalen wil losmaken van het lege graf, zij 't ook dat het laatste „berust op een oude overlevering" (153). Terwijl hij hèt argument voor deze losmaking, nl. Paulus' zwijgen over het lege graf, terecht beslist verwerpt (81 v.)! Het wil me niet duidelijk worden, welke argumenten H. hiervoor in de plaats stelt. Valt het te ontkennen, dat de elementaire woorden der verschijningsverhalen als *ἠγέρθη*. *ἀνάστασις*, ook *ὄντως* (Luc. 24 : 34), de lichamelijkheid van

het opstandingsgebeuren veronderstellen en bedoelen? Men scheide toch niet, wat in de teksten een onverbrekelijke eenheid is.

In het algemeen is het mijn indruk, dat H. zich te zeer door bepaalde Duitse geleerden, vooral Schweitzer en Otto, laat (ver)leiden. H.'s nuchterder Nederlandse geest kan tegen het vaak constructieve en speculatieve van hun ideeën niet op. Zo moet de lezer wel de indruk krijgen, dat de opstandingsberichten een onontwarbaar kluwen van tegenspraken vormen. En dat is nu toch beslist niet waar. Integendeel; juist de verschillen stellen te helderder de hoofdzaak in het licht, waarover allen het eens zijn: dat Jezus op de derde dag uit het graf verrees en aan de zijnen verscheen. H.'s beschouwingen hullen dit feit in een mist van subjectiviteit der schrijvers. Deze mist maakt het mogelijk, straks te gaan scheiden tussen een onzeker feit enerzijds en de zin die het geloof aan dit feit heeft vastgehaakt andererzijds. In deze scheiding van feit en zin ligt de grondtendenz van H.'s boek, al erkent hij eerlijk dat de tekst ,,op dit punt vele weerbarstigheden (toont)" (57). Men zou deze weerbarstigheden echter ook bij bepaalde moderne uitleggers van de tekst kunnen zoeken. Opmerkingen die deze scheiding suggereren, vinden we bijna op elke bladzijde. ,,Aarzelend herkent het geloof..., dat Gods heerschappij, als een kosmisch wonder verwacht, als een geestelijk wonder verwerkelijkt wordt" (78). Het laatste feit in Jezus' aardse leven is het kruis; het geloof echter ziet daarin Gods glorie en viert zo Pasen en Pinksteren tegelijk (want deze beide zijn dan ineengevloeid, 74, 133 v.). Een toevallig historisch feit deed de discipelen een eeuwige waarheid opgaan.

Welk feit? En welke waarheid? H. laat dit nog in het midden en gaat nu over naar de vraagstukken rondom *het wereldbeeld*. Hij zoekt naar ,,de denk- en voorstellingsvormen, waarin het opstandingsgeloof zich kon en kan uiten" (159). Dan volgt een knap onderzoek naar de achtergronden van het realistische opstandingsgeloof der apostelen. Zouden deze achtergronden niet, gelijk in de Schrift betuigd wordt, in een realistisch gebeuren zelf hun grond vinden? De historisch-kritische mist laat de klaarheid van zulk een antwoord niet toe. H. zoekt het dus in een andere richting en betoogt, dat bij primitieve volken ,,de innerlijke gebeurtenissen steeds tot uiterlijke geobjectiveerd worden" (162) en als ,,bewijs" daarvoor noemt hij maar eventjes: de angelologie, de daemonologie en de roepingsvisioenen der profeten. Maar waarom dan niet met de kritiek der radicale school heel het leven van Jezus aldus verklaard? Trouwens: hoe weten we, dat dit alles per se innerlijk moet zijn? H. is eerlijk genoeg om te zeggen, dat hij deze overtuiging ontleent aan het westers-idealistisch denken, dat de verhouding van God en mens in het innerlijk van het religieus subject opsluit en streng tussen extensio en cogitatio scheidt. Tegelijk erkent hij met A. Jeremias, dat dit denken in wezen ,,areligiös" is (164). Toch wil hij dan weer achter het Paasgeloof een zekere objectiviteit zoeken. Hij laat de lezer de keuze tussen een meer spiritistische of een meer visionnaire opvatting dezer objectiviteit (165–168). Als dan even verder (173 v.) terecht wordt betoogd, dat spiritistische verschijnselen op zichzelf met de opstanding niets te maken hebben, spreekt dit het

voorafgaande niet tegen, daar H. het nu over de zin heeft. De zin ligt buiten het feit zelf. Het feit is slechts aanleiding voor het geloof, om de zin te scheppen. Vanwaar komt dan de zin, als hij niet aan het feit ontspringt? Uit de innerlijke openbaring Gods. Tegenover haar is het historische slechts toevallig. Hoe we dit ook noemen, we zijn hiermee inmiddels mijlenver uit de bijbelse koers gekomen.

Vervolgens betoogt H., dat het bijbels denken „mythisch" is, d.w.z. „zijn en zin identificeert en zich van hun onderscheiding niet bewust is" (175). Dat is juist, maar nog niet kras genoeg gezegd; wie in bijbelse geest van historische openbaring spreekt, weet dat daarin heel de (idealistische) onderscheiding van zijn en zin haar betekenis heeft verloren, wijl zijn en zin „onvermengd en onveranderd, ongedeeld en ongescheiden" één zijn. Aanvaarden we deze eenheid niet, omdat we het „zijn" dubieus stellen, dan kunnen we ook de „zin" niet behouden en blijft ons het bijbels kerygma vreemd. H. is zeer dicht bij dit inzicht (181), maar deinst dan terug (182 v.v.), daar de afstand tussen God en het menselijke vlak der geschiedenis te groot en een historische overgang van tijd in eeuwigheid onaanvaardbaar is. Dat zijn precies dezelfde redenen waarom de platoniserende denkers der eerste eeuwen de incarnatie en waarom de Joodse theologen tot op heden (Rosenzweig, Buber, Schoeps) het Godszoonschap van Jezus verwerpen. Het gaat dus blijkbaar niet tussen een modern en een antiek wereldbeeld, maar tussen de nieuw-testamentische prediking en het denken van de natuurlijke mens. En dan kiest H. voor het laatste, zodat hij het heilshandelen Gods metahistorisch en idealistisch moet verengen en verinnerlijken. In plaats van precies omgekeerd te werk te gaan en aan het gebeuren der Openbaring af te lezen, hoe wij de verhouding van tijd en eeuwigheid, lichaam en ziel, God en mens mogen verstaan. Waar hij dit niet doet, kan H. op zijn best volharden in een heen-en-weer tussen idealistisch-wijsgerig denken en bijbels geloven; waarbij het eerste het laatste verdrukt en bijna wegdrukt.

Dit alles wordt nog eens bijzonder duidelijk, als H. over het *wonder* spreekt (191–202). Dat de evangeliën de onderscheiding natuurlijk-bovennatuurlijk niet kennen (191) en dat we Gods werk niet alleen in de doorbreking der wetmatigheid, maar ook in die wetmatigheid zelf hebben te zoeken (195), lijkt me juist. Het moderne begrip „natuurwet" heeft immers een religieuze wortel (denk aan de Renaissance-filosofie, Kepler, Newton e.a.); het geloof, dat de wereld van Gòd is, doet zoeken naar orde en wet. Maar als H. dan weer het „wonder" aan de kant van de zingeving legt („geloof en ongeloof zien geen verschillende natuur, maar zij zien de natuur verschillend", 195), zegt hij meer dan hij eerst bewees en iets anders dan de evangeliën bedoelen. De souvereiniteit Gods over Zijn schepping is nu, uit eerbied voor de wetmatigheid, weggedacht. Hier ziet H. het grote verschil tussen links en rechts liggen (198)! De rechtzinnigheid wil het mirakel. „Het is hoog tijd, dat het evangelische inzicht teruggewonnen wordt, dat God Zijn ganse schepping ter beschikking heeft wanneer Hij Zich wil doen kennen" (199). Precies; maar bij H. betekent dat nu net, dat God genoeg moet hebben aan het gewone wetmatige verloop der dingen. H. wordt in deze passage's merkwaardig fel.

Zijn laatste woord blijft: ,,wij kunnen en mogen niet anders dan van (ons natuurbegrip) gebruik maken'' (201). Dit natuurbegrip staat als norm boven het bijbels kerygma. ,,Zo ergens, dan ligt hier de waterscheiding tussen recht- en vrijzinnig'' (199). H. dwingt me, hem hierin met tegenzin bij te vallen. In het kerkelijk gesprek zullen we nog veel opener en diepgaander de kwesties van wonder en wereldbeeld ter sprake moeten brengen. De vraag zal dan zijn, of we Gods mogelijkheden uit de huidige resultaten der natuurwetenschap moeten aflezen, dan wel uit de Goddelijke werkelijkheden van Openbaring, Vleeswording, Opstanding. Voleinding. Kan men zo spreken als H. en toch het wonder van een contingente historische openbaring in één bepaalde persoon belijden? De natuurwetenschap spoort de wetmatigheid op in onze wereld tussen val en voleinding. Ze kan krachtens haar aard met geen doorbreking dezer orde rekenen. En ze kan krachtens de aard dezer aan de dood vervallen wereld, geen opstanding uit de dood tegenkomen. Dat geldt niet alleen van de moderne, dat geldt ván elke vorm van natuurwetenschap. De contingentie der openbaring Gods in Christus doorbreekt elk denken in algemene waarheden. Wie vanuit het laatste vraagt naar de mogelijkheid der eerste, blijft buiten het geloof staan, omdat hij nooit een antwoord of alleen een negatief antwoord krijgt.

Terwille van de plaatsruimte verwijzen we nu slechts naar het samenvattende onderdeel ,,Werkelijkheid en waarheid'' (205–210), waarin de scheiding van zin en zijn met een beroep op Kant wordt voltooid. het opstandingsgeloof als *her*kenning wordt gedefinieerd en de maatstaven van het pneumatisch verstaan worden omschreven. We komen dan toe aan het slothoofdstuk ,,Credo'', waar H. in tien punten de zin van het opstandingsgeloof tracht samen te vatten. Hier vallen de beslissingen. Want als het ,,zijn'' der opstanding uit een aantal visionnaire of spiritistische verschijnselen heeft bestaan (die zich ook bij ieder ander dan Jezus kunnen voordoen), dan kan de ,,zin'' daarvan hoogstens zijn, dat er boven en na dit leven voor de ziel een voortleven mogelijk is. Op deze aarde echter is dan de éne Heilige en Rechtvaardige door Zijn vijanden gedood, en dood gebleven. Het lijkt me duidelijk, dat de apostelen terwille van zulk een ,,zin'' geen evangeliën hadden geschreven, dat zich daarmee niemand zou hebben getroost en dat de Atheners op de Areopagus zich daaraan nooit zouden hebben geërgerd. Toch moet H. die kant op, wil hij niet het hele verband van zijn en zin doorsnijden. Daarom was Joh. 11 hem even lief geweest ,,als Jezus er tot een stervende Lazarus had gesproken'' en ,,missen we in de evangeliën smartelijk een door Jezus gesproken ziekentroost'' (133). ,,De kruisiging is in wezen verhoging, hemelvaart, opstanding'' (134). ,,Wat menselijk gesproken Christus' ondergang was, was de wijze waarop God Hem onttrok aan dood en schuld en bij Zich verheerlijkte'' (136). ,,God wil het léven, op aarde, en, is het daar afgelopen, in de gebieden aan de overzijde van de dood'' (232).

En toch: als H. de zin nu duidelijk gaat omschrijven, klinken heel andere tonen: ,,Christus' opstanding houdt in de belofte van opstanding van den gehélen mens'' (223), ,,...dat Gods liefde sterker is dan zonde en schuld'' (227), ,,de bevestiging van Gods overwinning op de dood'' (231),

„de bevestiging dat God overwinnen zal" (242). In deze (door H. gespatieerde) omschrijvingen wordt de zin der opstanding gevat. Hoe komt H. aan deze zin? Een visionnair en spiritistisch gebeuren leert ons dit niet. H. weet dat en spreekt daarom herhaaldelijk van de opstanding als slechts „bevestiging" (2*b*). Waarvan? Van een innerlijke openbaring? Maar dan toch in verband met de historische openbaring. „Dit is na Jezus' leven en kruis eigenlijk geen nieuwe openbaring" (227). Maar hoe kan het leven van de éne Rechtvaardige, ondergaande aan het kruis, ons de opstanding des mensen en de overwinning Gods leren? Het leert ons, los van Zijn opstanding, juist de nederlaag Gods. Hier laat H. ons in de steek. Dit gedeelte is het zwakste van het hele boek. En tegelijk het schoonste! Want H. zegt hier ware en heerlijke dingen. Maar ze zweven in de lucht. Ze hebben slechts „zin" met het oog op het „zijn" van het ledige graf, waarin God Christus niet aan de dood „onttrekt", maar de dood werkelijk overwint. H. verwerpt het „zijn", maar tracht de „zin" te redden. Ziet hij de inconsequentie niet? Of is hij, als Jacobi, een heiden met het hoofd en een christen met het hart? Hoe dit zij: om deze inconsequentie is H.'s boek ons lief en het schijnt ons, dat vanuit dit slot, op al het voorgaande een milder licht valt.

Vatten we nu samen in enkele punten:

1. Dr Heering wil de bijbelse boodschap en het idealistische (zgn. „moderne") denken beide vasthouden. Dat is de grond van het merkwaardige heen-en-weer in zijn gedachtengang.

2. Hij tracht beide tegelijk vast te houden door een scheiding van zin en zijn. De zin kan dan slechts liggen in een algemene waarheid, door innerlijk Godsbeleven gekend, en in de opstandingsvisioenen pneumatisch herkend.

3. Toch wil H. met zijn zingeving in de historisch-eschatologische lijn blijven, niet in de mystiek-idealistische. Het gevolg is, dat bij H.'s „zin" alleen het bijbelse „zijn" past (lege graf) en bij H.'s „zijn" alleen een idealischtische „zin" (hiernamaals). H. vindt geen overgang tussen apostolisch en idealistisch denken.

4. In deze mislukking ligt de betekenis van zijn boek. Dit schip op strand is een baken in zee. De scheiding van zin en zijn is een doodlopende weg. Wie niet bij de bijbelse eenheid van zijn en zin begint, verspeelt beide. Wie niet bij de Openbaring begint, komt er niet bij uit. H. zal zeggen: maar dat ware een sacrificium intellectus! In het volle bewustzijn, dat hier de beslissingen vallen, antwoord ik: neen. Niet het denken, maar het in het idealistische denken zich uitlevende autonome ik moet zich prijsgeven aan de werkelijkheid der Openbaring. Pas over de grens van deze *μετανοία* begint de waarachtige theologie. H. Berkhof

A. v. d. Weyden O.E.S.A., *De doodsangst van Jezus in Gethsemani*. Amsterdam 1947, 130 blz., ing. f 4,50.

Deze studie over het inwendig lijden van Christus bestaat uit drie delen. In het eerste deel behandelt de schrijver allereerst de tekst van

de pericoop over Gethsemané in de verschillende evangeliën en levert daarna zelf commentaar. In het tweede deel worden de voornaamste verklaringen van Jezus' inwendig lijden in het patristisch tijdvak behandeld, in het derde geeft de schrijver een dogmatische beschouwing over zijn onderwerp volgens de beginselen van St Thomas.

Het probleem, dat hier aan de orde gesteld wordt, is vooral dit, hoe de menselijke zwakheid van Jezus in Gethsemané met de verhevenheid van Christus in overeenstemming gebracht kan worden (blz. 127). Naar het oordeel van de schrijver hebben de scherpe onderscheidingen, die de Scholastiek maakte tussen de goddelijke en de menselijke natuur, en haar nauwkeurige bepaling van de wilsverhouding in Christus van de menselijke wil tot de wil van God een dieper inzicht gebracht in het inwendig lijden van de Verlosser en zijn betekenis. Wie niet met de schrijver overtuigd is, dat Thomas in deze het beslissende woord heeft gesproken, zal niet toegeven, dat deze scholastieke scherpzinnigheid tot werkelijk dieper verstaan van de bijbelse gegevens heeft geleid. J. N. SEVENSTER

G. SEVENSTER, *De Christologie van het Nieuwe Testament.* U.M. Holland, Amsterdam 1946, 390 blz.

In 1888 kondigde Prof. J. H. Gunning in „de Gids" een boek over Charles Kingsley aan onder de titel: „De kritiek der bewondering". Die verbinding bevreemdt. Bepaalt een boekbespreking zich niet tot referaat met kanttekeningen, dan levert het moeizaam werk van eerlijk ziften dikwijls niet meer op dan beoordeling, misschien een „kritiek der *verwondering*" over zoveel (over)moed. Maar zelden zal men aan de aankondiging de titel van Gunnings woord kunnen en durven verbinden.

Wanneer ik na herhaalde lezing van de „Christologie van het N.T." van de Leidse kerkelijke hoogleraar Sevenster deze bespreking het karakter van een „kritiek der bewondering" geef, wil ik trachten dit oordeel nader te omschrijven en te motiveren.

In één betrekkelijk korte zin heeft de schrijver zelf een m.i. voortreffelijke samenvatting van het hele boek gegeven: „Luisteren naar het getuigenis van den bijbel doet ons immers ook verstaan, dat *het getuigenis betreffende Jezus Christus werkelijk den grondslag vormt van al het andere in de prediking*" (blz. 356, cursivering van S.). Hierin is uitgedrukt, welke methode de Schrijver gevolgd heeft: luisteren, en wat het resultaat van zijn werkwijze is geweest: het getuigenis omtrent Jezus Christus is het centrum van het N.T. Is dit zo opzienbarend? Nee, want we zouden onbillijk zijn, als we verzwegen, dat ook anderen dit getoond hebben en toch heeft deze aanpak — of liever: dit aangepakt-worden —, en deze uitkomst recht op onze bewondering.

Bewondering wekt het geduld, waarmede Sevenster geluisterd heeft. Wij Nederlanders hebben — het moet jammer genoeg expressis verbis worden gezegd — het grote voorrecht, dat ons voortreffelijke onderwijs, n'en déplaise aux critiques, ons in staat stelt kennis te nemen van het werk van buitenlandse geleerden uit *allerlei* landen. S. heeft hiervan rijkelijk profijt getrokken. Zeer vele onderzoekers komen aan het woord

(men zie er het voortreffelijk register maar op na); niet om van schrijvers belezenheid te getuigen; niet om als gedaagden hun vonnis te horen; zeer zeker niet om voor zijn karretje gespannen te worden. Sevenster vraagt eenvoudig, hoe men op allerlei wijze, vooral in negatief-critisch opzicht, over het N.T.-isch Christusgetuigenis heeft gesproken. En hij laat uitspreken, zonder dat zijn boek door al te sterk refereren vermoeiend wordt. Daardoor heeft dit werk een zeer levendig karakter, maar Sevenster heeft er zorgvuldig voor gewaakt om wat hij gehoord heeft niet zo mee te delen, dat men in het stemmenkoor de kluts kwijt raakt, een gevaar, dat dikwijls de dood voor veel arbeid aan het N.T. geweest is.

Maar bij al de stemmen, die klinken, wordt die van het N.T. zelf niet overstemd. Met grote eerbied is naar de boeken van de Bijbel zelf geluisterd; daaraan wordt alles gemeten. Met zorg houdt de Schr. de structuren als geheel gaaf. Opvallend is het b.v. dat men hier van een zgn. aftrekmethode niets bespeurt. De inzet is in dit opzicht illustratief; bij de behandeling van de Synoptische Evangeliën worden niet losweg allerlei namen, die aan Jezus gegeven worden, besproken, maar begint de auteur met uiteenzetting van het karakter der Synoptische Evangeliën, om vervolgens het hoofdthema te behandelen; vandaaruit werkt hij verder naar zijn doel. Hetzelfde treft men aan, als hij opkomt voor de eenheid van Johannes. Ook hier laat hij uitspreken. Hij heeft geen haast, maar luistert telkens nauwkeurig, wat een bepaald N.T.isch schrijver te zeggen heeft, en vreest daarbij niet om uitvoerig te zijn.

Onze bewondering wordt versterkt, wanneer we, naast dit geduldig en eerbiedig luisteren, letten op de wijze, waarop Sevenster zijn stof verwerkt. Ondanks de vele onderwerpen, die aan de orde komen (men overtuige zich door het raadplegen van het register) heeft het boek een strakke opbouw, logische ontwikkeling der gedachten. De schrijver zet zijn onderwerp geen luister bij door brillante invallen, speelse opmerkingen of vinnige critische steken (het enige is op blz. 211, nl. als hij spreekt over het koudwaterbad, dat Percy aan de Mandeërkoorts toediende). Deze „Christologie" is daardoor steeds zakelijk van begin tot het einde. Franje zal men er niet in vinden. Iedere excursus is nodig en daarom verantwoord. In heldere stijl wordt het betoog opgebouwd; discussies over verschillende mogelijkheden van uitlegging meestal in de aantekeningen afgedaan. Deze zakelijkheid voert langs de verschillende stralen naar het middelpunt, en is geheel in overeenstemming met de aard van het onderwerp zelf. De discipel leidt tot de Heer.

Wij merkten reeds op, dat de opvattingen van vele N.T.ici gehoord worden. Daardoor is dit boek uitstekend op de hoogte van de huidige stand van zaken op N.T.isch terrein en kan het een goede gids voor anderen zijn. Men kan de Schr. niet listig bij een bepaalde school indelen. Het godsdiensthistorisch materiaal komt evengoed aan de orde als het Joodse; de Formgeschichte en de consequente eschatologie laten zich horen, maar een man als Schlatter wordt niet vergeten. Grosheide wordt niet overgeslagen, omdat Joh. Weiss aan het woord komt. In dit alles verloochent de leerling van Windisch, die grote kenner van de „Forschung", zich niet. Maar het is alles up to date. Ik denk b.v. aan

zijn beoordeling van het vraagstuk van de eschatologie in de Synoptici (consequent; gerealiseerd; gemeente-theologie), waar Sevenster terecht de nadruk op de beide aspecten: gekomen en komende, legt. Te noemen valt hier zijn beoordeling van het Johanneïsche vraagstuk, waarbij de eschatologie niet met velen als Bultmann verdonkeremaand wordt; de verklaring van de „Logos" in cap. 1. Vooral valt dit op in de indeling van het werk zelf. Eerst een zeer brede analyse van de bijdrage der verschillende boeken of schrijvers van het N.T. afzonderlijk. Maar hierbij laat hij het niet. Hierop volgt een afzonderlijke en grondige bespreking van het vraagstuk van de „eenheid en verscheidenheid in het N.T.", waarin op zelfstandige wijze eenzelfde tendentie openbaar wordt als b.v. in Stauffers *Theologie des N.T.* (tegenover voorgangers) en in *The unity of the N.T.* van A. M. Hunter (1944). Bij Sevenster ziet men de wending, die zich heden op het N.T.-isch terrein in zijn geheel voltrekt. In grote stijl is hier samengevat en beoordeeld, zonder dat er gejaagd is om door „nieuwe eigen vondsten" te prikkelen.

Bewondering heb ik voor de heldere en juiste wijze, waarop hier aangetoond wordt, dat men „slechts cum grano salis van Christologieën van het Nieuwe Testament in het meervoud kan spreken. Zeker, er is een verscheidenheid op te merken, die zulk een spraakgebruik eenigermate rechtvaardigt... Deze verscheidenheid raakt toch stellig niet het essentieele". Het is verschil in uitdrukkingswijze, een onderscheid in accenten. Dit betekent „naar het mij voorkomt, dat ons, wanneer wij willen luisteren naar het Christusgetuigenis van den bijbel, niet meer de keuze tusschen verschillende Christologieën gelaten wordt" (blz. 356). Tegen al dat uitspelen van Synoptici tegen Johannes; van Jezus tegen Paulus is hier geen sprake en S. toont duidelijk aan, waarom hier van „uitspelerij" geen sprake kàn zijn. Het is typerend, dat we hier een modificatie van een zin, hierboven geschreven, moeten geven. Moge Sevenster dan al formeel een leerling van Windisch zijn, materieel is hij dit niet. Want eigenlijk is deze hoofdstelling en het bewijs daarvan één doorlopende weerlegging van aanvat en opvattingen van Windisch. De oorzaak ligt in het feit, dat Sevenster niets wil weten van de eigenaardige isolatie-methoden, die Windisch toepaste, maar het geheel mee laat spreken. In dit verband zij het mij vergund nog een treffend citaat (een conclusie op een belangrijk onderdeel) te geven: „Van tweeërlei soteriologie in het Synoptisch evangelie is geen sprake. Een onderscheid tusschen een heilsleer van Bergrede en gelijkenissen eenerzijds en die van Marc. 10 : 45, 14 : 22–25 parr. anderzijds mag niet geconstrueerd worden. Een ‚vergiffenis op berouw' naast een ‚vergeving op grond van den zoendood' kennen de Evangeliën niet. Een ‚doppeltes Evangelium' komt niet voor. Luc. 15 mag niet tegenover een theologie van het kruis gesteld worden en Jezus spreekt niet, van een anderen weg tot verzoening met God dan Paulus'. Bij het verstaan van de Bergrede kan ‚het Christus-geloof' allerminst worden uitgeschakeld" (blz. 61). Zo moge ook gewezen worden op de bestrijding van de gedachte, als zou in het N.T. een „adoptiaansche Christologie" te vinden zijn (passim). Bij alle verscheidenheid beluistert Sevenster één Christusgetuigenis, dat hij ook in het dogma der oude kerk — gebrekkig,

maar in wezen juist — vertolkt acht. Zeer juist toont hij aan, hoe alle andere sectoren van het belijden en beleven in het N.T. door dit centrale beheerst worden (blz. 357 v.v.).

Zijn er dan geen kritische opmerkingen te maken? Al heb ik dit boek in het algemeen met grote instemming en bewondering gelezen, toch zou ik, met voorbijgaan van kleinigheden en preferentie voor andere exegese op sommige plaatsen, enkele opmerkingen in die richting willen maken. Het moge in de vorm van vragen geschieden. Waarom heeft de Schr. bij de behandeling der Synoptici niet sterker het bijzonder karakter, dat aan elk der drie eigen is, uitgewerkt? Op enkele plaatsen zijn daar wel sporen van (b.v. blz. 64), maar het had m.i. afzonderlijke bespreking geëist. Is er bij de behandeling van het begrip „zoon des mensen" wel duidelijk genoeg aangewezen, dat het typerende bij Jezus is, dat hij de lijdende is? Waarom is bij de omschrijving van het begrip „kurios" niet op het gebruik in de LXX gewezen? Ten aanzien van het zeer belangrijke punt der verzoening (blz. 175–176) had ook de kwestie van de „orgè" ter sprake moeten komen. De uitlegging van „dikaiosunè" (blz. 177) roept ook vraagtekens op. Is op blz. 194 Schweitzer wel helemaal tot zijn recht gekomen? Is hetgeen Sevenster t.a.v. Hebr. 9 : 22 meedeelt, wel voldoende? Waarom komt het boek der Handelingen aan het einde van de reeks en waarom is het traditionele materiaal, dat er ongetwijfeld in te vinden is, niet uitgezuiverd? Deze laatste vraag leidt tot een andere, nl. deze: waarom heeft de Schr. ons een historische schets onthouden; is er toch niet bij alle eenheid in het getuigenis een verandering op te merken? Hij geeft dit zelf toe door van accentverschillen te spreken; ware het nu niet gewenst geweest deze nader in verband met de ontwikkeling van de zending en stromingen in de oudste tijd te brengen en in historisch kader te zetten? Dat ik zelf b.v. bij 1 Petrus de zaken scherper gesteld zou willen zien, behoeft wel geen betoog. In het laatste gedeelte (blz. 313–354) worden heel veel opmerkingen, die reeds eerder gemaakt zijn, herhaald; ja het betoog is soms bijna een doublet. Zou het geen aanbeveling verdienen om hier een en ander — onder verwijzing naar voorafgaande hoofdstukken — te schrappen? Of is dit wijze paedagogie?

De Schr. moge in deze vragen blijken van grote dankbaarheid zien. Er ware nog veel meer te vragen; men kon uit de rijke inhoud nog veel meer naar voren brengen om de grote betekenis van dit werk voor de Nederlandse theologie te onderstrepen. Deze aankondiging moest wel het karakter van een „critiek der bewondering" dragen, omdat dit alleen bij dit boek past, niet alleen omdat de auteur zo gelukkig in zijn opzet en uitwerking geslaagd is, maar omdat het zelf, juist waar de schrijver sterk op de achtergrond blijft, diep vervuld is van de bewondering over Hem, van wien het N.T. verhaalt. Deze eerbied is geen schade, maar louter winst.

Deze rijpe vrucht van nauwgezet N.T.isch werk wordt aan de kerk aangeboden. Want de vraag: wat dunkt u van de Christus? is centraal voor het kerkelijk belijden en menige opmerking van Sevenster raakt controverse punten. Dit boek biedt een stevige grondslag voor „kerkelijk gesprek", dat niet in gedienstigheden der practijk blijft steken, maar

waarlijk kerkelijk wil zijn. Dat is niet in de laatste plaats de reden, waarom m.i. de schrijver onze diepgevoelde dank heeft verdiend.

W. C. VAN UNNIK

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

J. LINDEBOOM, *De confessioneele ontwikkeling der reformatie in de Nederlanden* (Kerkhistorische studiën, behoorende bij het Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, dl 3). Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1946, 116 blz.

De verhouding tussen de godsdienstige en kerkelijke stromingen in de nederlandse reformatie van de zestiende eeuw is een nog altijd niet geheel opgehelderd vraagstuk. De kleuren lopen telkens dooreen en het vereist een grote mate van historische kennis en scherpzinnigheid om aan alle factoren recht te doen wedervaren. De groninger kerkhistoricus, die over beide qualiteiten beschikt, levert ons hier een zeer verhelderende studie, zowel door een opnieuw bewerken van reeds bekende gegevens, als door het aanbrengen van nieuw materiaal.

Prof. Lindeboom behandelt achtereenvolgens het aandeel van het lutheranisme, van het anabaptisme, van de nationaal-gereformeerden en van het calvinisme in deze confessionele ontwikkeling. Hij toont aan, dat de lutherse stroming, hoewel zij van bescheiden afmeting bleef, toch aanmerkelijk meer uitbreiding had dan men gewoonlijk, op voetspoor van Pont, wil doen voorkomen. De lutherse opvatting van de verhouding van kerk en staat was een van de voornaamste oorzaken, dat deze richting in de „democratische" Nederlanden nooit een invloedrijk element is geworden. Ik zou daarbij de vraag willen stellen, of, en zo ja in hoever, het lutheranisme, voor zover het in bepaalde delen van ons land dan toch wortel geschoten heeft, hier een meer „democratisch" karakter heeft vertoond.

Na een korte behandeling van het anabaptisme staat de schrijver uitvoeriger stil bij de nationaal-gereformeerden. De vertegenwoordigers van deze stroming doen een eigen geluid horen, dat niet luthers en ook niet calvinistisch is, maar eerder verwantschap vertoont met het bijbels humanisme en het zwinglianisme. Prof. Lindeboom noemt hen sacramentarisch-humanistisch-latitudinair. Het blijft moeilijk hen te karakteriseren. Bij diegenen onder hen, wier bijbels humanisme het meest in het oog springt, rijst de vraag, in hoever zij werkelijk tot de reformatie behoren. Anderen, b.v. Micron, die de schrijver het liefst zwingliaans noemt, hebben toch te veel verwantschap met het calvinisme dan dat men hen daartoe volstrekt niet mag rekenen. Daarmee komt de lastige quaestie van het onderscheid en de overeenkomst tussen nationaal-gereformeerden en calvinisten aan de orde. Zijn ook hier de grenzen niet telkens vloeiend en hebben die calvinisten, die op sommige punten van Calvijn afweken, daarmee het recht op die benaming volstrekt verloren? Het wil mij voorkomen, dat men, zo goed als er van een nationaal-gereformeerde richting gesproken moet worden, die een humanistisch-zwingliaanse inslag heeft,

evenzeer oog moet hebben voor een nationaal gewijzigde vorm van calvinisme, waarvan de vertegenwoordigers enerzijds overtuigder verzet aantekenden tegen de tyrannie dan Calvijn dat deed, anderzijds minder onverdraagzaam waren jegens anderer godsdienstige gevoelens dan hun fanatieke geloofsgenoten.

Het is alsof de schrijver, die het onderscheid tussen calvinisten en nationaal-gereformeerden, dat er zonder enige twijfel is, met nadruk naar voren brengt, zich toch telkens genoopt ziet, daarbij zekere restricties te maken, getuige het feit, dat sommige figuren, die reeds onder de categorie der nationaal-gereformeerden waren gerekend, later toch ook bij de behandeling der calvinisten ter sprake komen, telkens met een zeker voorbehoud. Dit toont de ingewikkeldheid der verhoudingen en tevens de wetenschappelijke rechtschapenheid van de auteur aan. Maar het doet ook verwachten, dat verschillende historici de gegevens ook verschillend zullen waarderen, waarbij een zekere persoonlijke voorkeur niet geheel kan uitblijven.

Inzake de oorsprong van het nederlandse calvinisme neemt Prof. Lindeboom het terecht weer op voor het door sommigen reeds als overwonnen beschouwde standpunt, nl. dat de franse hugenoten hierin de belangrijkste rol hebben gespeeld. Wat de rechtvaardiging van het gewapend verzet betreft, hadden, dunkt mij, daarbij figuren als De Plessis Mornay en Languet recht op vermelding, te meer omdat de schrijver wel de negatieve adviezen van Calvijn en Beza bespreekt, terwijl de eerstgenoemden belangrijke positieve invloed hebben uitgeoefend.

Prof. Lindeboom heeft ons een boek geschonken, dat onze kennis van dit uitermate boeiende tijdvak met zijn ingewikkelde verhoudingen zeer verrijkt.

W. F. DANKBAAR

TH. DELLEMAN, *Kerken in Nederland*. Uitg. de Graafschap, Aalten, 1946, 115 blz.

Met dit zeer verdienstelijke boekje wil de schrijver „aan de oecumenische roeping der Christenen dienstbaar zijn". Hij wil vooral vermijden „van andere kerken een caricatuur te geven". Daarom liet hij de beschrijving van andere kerken door ambtsdragers uit die kerken te voren lezen. Informatorisch geeft dit boekje veel, omdat het tot op de dag van verschijnen is bijgewerkt. In drie bladzijden spreekt hij over de periode vóór 1550. Daarna breder over de kerken der reformatie, waarvan hij er veertien behandelt; en over de Oud-Katholieke en Rooms-Katholieke kerken. Van elk deelt hij zeer summier de geschiedenis mee, verder de verhouding tot de overheid, de organisatie en de ambten, de eredienst en liturgie, de zending en evangelisatie. Om een bondig overzicht van de kerkelijke situatie in ons land te verkrijgen is dit een voortreffelijk boekje.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

H. C. Touw, *Het verzet der Hervormde Kerk*. Boekencentrum, 's-Gravenhage, 1946.

De proclamatie van de jaren 1940–1945 tot „historische dagen" blijkt hoe langer hoe meer een der vele slagzinnen geweest te zijn van de nazi-propaganda. Immers „historische dagen" vormen te samen een tijdperk, waarin bepaalde vastigheden naar voren komen, die voorlopig de gang der historie bepalen. Slechts die dagen verdienen het epitethon „historisch", waarin de mensheid, in haar eeuwige worsteling om haar plaats te bepalen in het gebeuren, tot verworvenheden komt, die geruime tijd als normerende waarden het mensenleven richting en koers geven. En het heeft hoe langer hoe meer de schijn, dat onze eeuw niet veel meer is dan een opeenhoping van botsingen, waarboven men later, naar analogie der middeleeuwen, zal schrijven: een duister tijdperk.

Wil dit nu zeggen, dat wij er goed aan zouden doen om voorlopig maar geen boeken te schrijven over de huidige geschiedenis? Integendeel. Want er is een continuïteit in de geschiedenis — spraken wij niet van een eeuwige worsteling der mensheid? Daarom er zijn ook in dit ons „duistere" tijdperk waarden in geding, die wij nog niet hebben ontdekt. Over enige eeuwen — gesteld dat dan de grote „crisis" nog niet is doorgebroken — zal men er verbaasd over zijn, dat wij zó dicht bij deze waarden hebben geleefd, zonder ze te ontdekken. Maar daarom is het gewenst, dat ieder, die de vakbekwaamheid er toe bezit, de gelegenheid er toe heeft en de roeping er toe kent, zich wage aan de beschrijving van onze tijd. Hetzij men politieke, oeconomische of andere historie wil schrijven. Want zulk een boek zal niet alleen een venster zijn, voor later, in onze tijd, maar tegelijk een inzicht geven in onze psychische gesteldheid, waarin de factoren voor onze blindheid liggen.

En zeker valt er kerkgeschiedenis te schrijven. Want de kerkgeschiedenis kan altijd terugvallen op het eenvoudige grondschema der ganse geschiedenis: de strijd van de God der openbaring met deze wereld. Want niet de worsteling der mensheid is het laatste, het oer-schema. Maar de worsteling van de God van Abraham, Izaäk en Jacob, de Vader van onze Here Jezus Christus over Zijn wereld. Slechts aan één voorwaarde moet daarbij worden voldaan. Niet mag van genoemd grondschema uit de strijd in de concrete situatie rationalistisch worden doorlicht. Maar in een gelovend aanvaarden van dit adagium worde ook de concrete strijd gelovend aanschouwd en aanvaard met àl de duistere plekken, die erin moeten overblijven. Dan blijft er ook immer ruimte over voor volmondig schuldbelijden.

Deze lange inleiding dient er alleen toe om duidelijk te maken hoe ontzaglijk blij en dankbaar wij zijn met en voor dit boek. Nergens is de eenvoud van het grondschema verworden tot rationalistische simpelheid. Daarom is dit gehele boek geschreven onder de bedauwing van de drie oer-christelijke deugden: armoede, gehoorzaamheid en kuisheid.

Hier is de armoede, het eerlijk schuldbelijden over de blindheid der kerk in de jaren 1933–1940, over de — dikwijls kwasi-vrome — laksheid en lauwheid van vele kerkleden, predikanten en andere ambtsdragers niet uitgesloten.

Hier is de gehoorzaamheid, de beschrijving van het verzet der Hervormde Kerk werd verricht luisterende naar het getuigenis der Kerk. Een getuigenis, dat „brokkelig" moest zijn, enerzijds door de veelheid der fronten, waarop gestreden moest worden, anderzijds door de vele niet-christelijke sentimenten, die in het verzet hun rol speelden.

Hier is ook de kuisheid. Dat wil zeggen: het wonder wordt wònder gelaten, Gods-wonder. Wij durven zelfs zo ver te gaan, dat wij zeggen: onder het beschrijven van het verzet der kerk horen wij het belijden der kerk opklinken met een nieuw onverwacht geluid.

Natuurlijk is hiermede helemaal niet gezegd, dat dit boek feilloos is. Natuurlijk zullen er fouten in schuilen. Maar in onze zeer beperkte kennis van het verzet, hebben wij toch geen fouten ontdekt, die bij een tweede druk herziening behoeven. Met de opzet kunnen wij ons niet helemaal verenigen: de enquête onder de predikanten achten wij geen gelukkige greep. Een mens speelt nu eenmaal gaarne een heldenrol.

Hoofdstuk XVII van deel I is als een modern martelarenboek. Wij wagen de vraag: is hier alles „kernig" genoeg? Is hier niet veel „anecdotisch" en „schematisch" bij? Toch wil het ons voorkomen, dat, wanneer na twee eeuwen of drie, dit hoofdstuk gelezen wordt, een ontvankelijk vakman — want wie ànders zal dit boek dàn lezen? — getroffen zal worden, door hier en daar een „hoekige" beschrijving van het gebeuren.

Het documentaire deel II is natuurlijk van onschatbare waarde.

J. A. van Nie

ZENDINGSWETENSCHAP

H. Schärer, *Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld.* Missionsbuchhandlung, Basel 1946.

In dit geschrift handelt de schrijver, die in 1946 te Leiden promoveerde in de ethnologie, over gesprekken, die hij gedurende zijn zendingsarbeid van 1932 tot 1939 had met de Dajaks van Zuid-Borneo. De zendeling, zo betoogt hij, zal zijn plaats vinden, als hij zich bewust is, dat hij niet door de Dajaks geroepen werd, maar slechts wordt geduld. Hij moet zich vrijmaken van de gedachte, dat hij onder een „primitieve" bevolking leeft, die hij cultureel op hoger peil moet zien te verheffen.

De schrijver legt er de nadruk op, dat de zendeling bij zijn verkondiging uitdrukkingen moet gebruiken, die ontleend zijn aan het geestesbezit van de Dajak. Hij moet eerst goed luisteren vóór hij spreekt en geen monoloog voeren, waarin hij onderwijst, maar een dialoog, waarin het wederwoord van de Dajak tot zijn recht komt.

In het gesprek moet de goddelijke heilsboodschap in het middelpunt staan. Eerst de wet te prediken is on-bijbels en on-evangelisch. Het scheiden van Wet en Evangelie heeft tot gevolg, dat een nieuw religieus gedachte-systeem gebracht wordt, dat zich in wezen van het heidense niet onderscheidt. Oorzaak en grond van het boete doen is niet het feit, dat de mens slecht is, maar dat de heerschappij Gods nabij gekomen is. De zendeling mag zich van deze boodschap niet distantiëren en niet zijn

eigen religieuze ervaringen verkondigen, waardoor hij een systeem van religieus denken aan de heiden oplegt. Als de zendeling zich van de Dajakse taal en religieuze uitdrukkingen bedient, dan heeft dit naar Dr Schärers mening niets te maken met „religieuze aanpassing". De bijbel geeft geen aanwijzing om zich bij een gesprek aan de heidense religie aan te passen. In de bijbel wordt alleen gesproken over de vleeswording van het Woord. In de zendingsprediking herhaalt zich deze vleeswording. Als de Dajak door de verkondiging tot erkenning komt, dat hij de door God gezochte en geredde mens is, dan is dat niet het gevolg van de wijze van benadering door de zendeling, maar van de werking van de Heilige Geest, die oog en hart opent.

Het is merkwaardig, zegt Dr Schärer, hoe de jonge Christenen over hun vroeger leven en hun oude godsdienst spreken. Zij zeggen niet, dat zij God zochten en geen vrede vonden in hun eigen religie. Zij zeggen: „wij weten nu eerst, dat ons leven en onze religie zonde tegen God was, van Wie wij waren afgevallen en Die wij niet zochten." De Dajak aanvaardt de boodschap van het Evangelie niet, omdat de zendeling de waarheid daarvan bewijst, maar omdat hij, tezamen met de zendeling luisterend naar de verkondiging van het Evangelie, onder beslag komt van de Heilige Geest.

Tenslotte betoogt de schrijver, dat de Dajakse christengemeente, zoals dat altijd bij overgang tot het Christendom plaats heeft, zich verwijdert van de oude nationale cultuur. De wijze, waarop de kerk haar verhouding moet vinden tot de oude heidense omgeving wordt in dit geschrift slechts aangeduid. Ofschoon het gevaar voor de Dajakse kerk bestaat, Evangelie en cultuur te vereenzelvigen, blijft het niettemin haar opdracht de nationale cultuur zodanige erkenning te geven, dat de spanning tussen Evangelie en cultuur blijft bestaan. De jonge kerk moet, richting gevend, haar woord als Woord Gods tot de nationale gevoelens van het volk, waaronder zij gevestigd is, blijven spreken. Hierover hadden wij gaarne meer vernomen.

Dit geschrift is een hoogst belangrijke bijdrage tot de zendingstheologie waarvan de lezing ten zeerste zij aanbevolen.

Leiden C. W. NORTIER

PRACTISCHE THEOLOGIE

W. F. GOLTERMAN, *De Liturgie van de Eredienst.* Openbare les bij de aanvaarding van het ambt van kerkelijk lector vanwege de Kweekschool van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit aan de Universiteit van Amsterdam op 3 October 1946.

Het belangwekkendste van deze openbare les, die op uitstekende wijze in de huidige situatie van het probleem der liturgie in het Protestantisme inleidt, mogen wij wel noemen de poging, het liturgisch leven ook in de Doopsgezinde Kerk nieuw te bezielen en daarvoor geen vreemde, maar eigen Doopsgezinde wegen en motieven te vinden. Tot deze laatste reken

ik de wens, om het recht te verlenen aan leken (dit woord staat er!) om verschillende onderdelen der liturgie te lezen, waardoor „een grotere levendigheid van de dienst ontstaat en een honoreren van de Protestantse opvatting van het priesterschap van alle gelovigen". Voorts het pleidooi voor de wederinvoering van het oude gebruik van het gemeenschappelijk stil gebed (blz. 16 en 17). Elders heb ik bezwaar gemaakt tegen de terminologie: liturgie van de Eredienst. Het komt mij beter voor, deze termen als synoniem te gebruiken. Deze les is een belangrijk en veelbelovend symptoom. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

P. TEN HAVE, *Een methode van Bijbelse Catechese*. J. B. Wolters, Groningen 1946.

Het proefschrift van de gedelegeerde voor de catechese is een lijvig boekwerk, waarmee wij deze jonge doctor van harte gelukwensen. Het is een verblijdend iets, dat hier weer eens met nadruk erop gewezen wordt, dat de catechese moet uitgaan van de Bijbel zelf. Wel wees in deze richting ons reglement op het Godsdienstonderwijs, dat in art. 1 als eerste punt noemt het onderricht in Bijbellezen, maar veelal is daar weinig ernst mee gemaakt. De eerste die dit consequent heeft gedaan is, naar ik meen, Prof. Vriezen geweest (in zijn catechisatieboekje: Het Evangelie) en nadien hebben zowel Dr Jonges als ondergetekende in deze zin gearbeid. Thans heeft Dr ten Have ook vanuit dit beginsel een methode gepubliceerd, die zeker aandacht verdient, al zal het wel blijken, dat deze niet overal doorvoerbaar is.

Tegen het boek van Dr ten Have heb ik één groot bezwaar en dat is, dat de schrijver wel heel erg verrukt is over zijn eigen uitgaven en methoden en buitengewoon weinig waardering heeft voor het werk van anderen. Het wil mij voorkomen, dat de wijsheid van het: variis modis bene fit, wat meer door de schrijver kon zijn behartigd. Hij spreekt over „een" methode (blz. 53), maar even later neemt hij zijn woorden over de relativiteit der methode toch weer haastig terug.

Ook wil het mij voorkomen, dat zijn streven naar één Hervormd catechisatieboek om velerlei redenen, paedagogisch zeer aanvechtbaar is. In de eerste plaats zal de jeugd in een goed orthodoxe plattelandsgemeente iets anders nodig hebben dan in een volkomen geseculariseerde stedenwijk. Ten tweede is het voor de leerlingen niet aangenaam om voortdurend op dezelfde wijze de stof te krijgen opgediend; ook hier brenge de catecheet zoveel mogelijk variatie aan. Zeker, er is onverantwoorde catechese en het is goed dat daarop gelet wordt, maar het andere uiterste is de uniformiteit.

Zo maakte ik meerdere kanttekeningen en ik geef er hier enkele, opdat de dissertatie van Dr ten Have niet beschouwd worde als een eindpunt, maar als een stimulans om de catechese welbewust te bestuderen.

Wanneer op deze tweede dissertatie over de catechese spoedig meerdere studies zullen volgen, zal dat de beste dank zijn aan de schrijver van dit boek. Laat ons hopen, dat het niet weer twaalf jaar duurt.

B. TER HAAR DZN

REINHOLD NIEBUHR, *De teekenen der tijden.* Vertaling van G. van Overbeek. Uitg. W. ten Have, Amsterdam, 1947, 160 blz., geb. f 4,50.

De ondertitel luidt in de vertaling ,,toespraken voor heden en morgen". Het zijn evenwel ,,preken"; ik mis het woord, omdat (al zijn ze wat uitgewerkt, zoals de schrijver zegt) het toch ,,preken" zijn, zij het dan anders van vorm dan wij hier te lande gewend zijn. Het is juist wel nuttig voor vaderlandse predikers om eens te zien, dat men ook nog anders preken kan dan hier te lande; en het zou jammer zijn, wanneer men deze tien predikaties als redevoeringen ging beschouwen. Amerikaanse preken zijn niet *altijd* oppervlakkig.

De eerste zes zijn van socialen, of misschien liever sociologische aard, de laatste vier minder. Maar alle tien dragen een tekst op het voorhoofd; de lezer verliest die niet uit het oog. Toch regeert het denkbeeld van de schrijver meer dan de tekst en zeker meer dan het tekstverband. Niettemin zijn het verkondigingen van wat de schrijver uit het bijbelwoord hoort, verstaat en belijdt. Dat de prediker vooral ethicus is en dat zijn gedachten zich geconcentreerd bezig houden met de zin der geschiedenis en met de aard en de bestemming van de mens, verhindert hem niet om als Christen de boodschap van Gods oordeel en genade te verkondigen. Nader toegelicht worden deze gedachten door het breder werk van de schrijver: nature and destiny of man.

Wat de vertaling betreft — dit blijkt een zware taak te zijn geweest. Enige malen moest ik het Engels exemplaar er bij halen om het Nederlands te begrijpen, terwijl toch het Nederlands de enige taal is, die ik enigszins beheers. Nu is dat geen wonder, want Niebuhr is moeilijk, ook voor zijn gestudeerde en studerende landgenoten, omdat hij zijn zinnen tot barstens toe volladt. Toch had er menige duisterheid vermeden kunnen worden. Bijvoorbeeld wanneer men ,,imminent" vertaalt door ,,inwendig", het verwarrend met immanent, wordt de redenering meer vermakelijk dan duidelijk (blz. 79). Elders komt een gedeelte voor over de rechtvaardiging door het geloof, die in het Nederlands mij vreemd aandeed, vooral bij een theoloog van Luthers origine, die orthodox heet. Het Engels maakte mij duidelijk, dat de vertaler geen raad geweten had met de theologische betekenis van ,,consummation": het gaat hier niet over ,,het gevoel van het bestaan van een volheid", maar om de gedachte dat God het volbrengt, om (wat de Hollandse dominees noemen) ,,het Goddelijk nochtans" (blz. 88).

Toch is over het geheel (in weerwil van enige deraillementen) het moeilijk werk zo trouw volbracht, dat de gedachten van de schrijver in veel breder kring worden uitgeplant, dan het origineel hier te lande zou kunnen bereiken en daarvoor zijn wij de vertaler dankbaar.

Wel vraag ik mij af, waarom de schrijver de titel heeft ingekort. Die luidt ,,*discerning* the signs of the times" — het gaat om de kunst de tekenen der tijden te *onderscheiden.* Nu lijkt het boek informatief te zullen zijn, terwijl het instructief bedoeld is. Het woord ,,discerning" kan niet gemist worden.

Hoewel ik mij erin verblijd, dat deze karakteristieke Amerikaan ook

als prediker in ons land aan het woord komt, kan ik deze overdenkingen toch niet stellen boven de bundel „Beyond tragedy", jaren geleden door hem uitgegeven. Maar belangrijk en boeiend zijn deze preken zeker ook.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

J. MAARSE, *Over de methodiek der zedekunde en enkele moeilijkheden verbonden aan de empirische beoefeningswijze.* Openbare les. Z.pl., 1947, 12 blz.

Gepleit wordt voor de empirische methode zoals die ten onzent vooral door De Bussy in de ethiek werd beoefend. Aan de hand van vier eisen, welke Fruin aan de wetenschap heeft gesteld, worden enige opmerkingen op het gebied der ethiek gemaakt. Deze eisen zijn: 1e nauwkeurig waarnemen; 2e zich hoeden tegen de dubbelzinnigheid der woorden, die men gebruikt; 3e zich zo weinig mogelijk laten beheersen door vooropgezette meningen; 4e waarderingsoordelen niet gebruiken als wetenschappelijke begrippen.

Wat dit laatste punt betreft: Dr Maarse sluit zich geheel bij De Bussy aan, dat de ethiek descriptief is, de moraal, die gegrond is op levens- en wereldbeschouwing, daarentegen voorschrijft. Zo meent hij dan ook, dat Heymans' ethiek slechts ten dele op empirische grondslag berust, voor een ander deel normatieve ethiek wil geven, dus van uit het feitelijk zedelijk beoordelen een zedeleer (moraal) van algemene geldigheid wil afleiden. Voor De Bussy was dit een onmogelijkheid. Maar Dr Maarse zegt op pag. 11: „Ik wil niet zeggen, dat een onderzoek naar de overeenstemming van de maatstaven van zedelijk beoordeelen, die in den loop der tijden door de menschheid zijn aangelegd, niet aan het licht zou kunnen brengen, dat er een kern in die maatstaven is, die altijd en overal dezelfde was en is. Voor zoover mijn kennis reikt, neig ik zelfs tot die onderstelling. *Als* zulk een kern zou komen vast te staan, zou er niet veel tegen zijn van haar te spreken als van *het* goede en *het* slechte, en van waardeeringsoordeelen over te stappen op wetenschappelijke begrippen." Hiermee staat hij niet meer ver van Heymans af, immers Heymans meende die kern met zijn objectiviteitstheorie te benaderen. Maarse echter meent, dat die gelijke kern van de altijd en overal aangelegde maatstaf pas na een omvangrijk en lastig onderzoek kan worden vastgesteld en zolang zulk een onderzoek niet gedaan is, het overstappen van waarderingsoordelen op wetenschappelijke begrippen niet geoorloofd is.

Juist op dit punt is het jammer, dat de schrijver is blijven staan bij de controverse De Bussy-Heymans en ons zijn houding niet getekend heeft tegenover latere ethici, ik denk b.v. aan Max Scheler en degenen, die in de phaenomenologische richting voortgewerkt hebben.

W. LEENDERTZ

A. F. L. VAN DIJK, *Nihilisme of Koninkrijk Gods*. S. Gouda Quint, D. Brouwer en Zoon, Arnhem, 1947, 111 pag., geb. f 3,95.

Wij leren de schrijver van deze essays hier kennen als een ernstig, vroom man, als een fijne, sprankelende geest, die de menselijke geesteshoudingen weet te analyseren, die beide op wijsgerig gebied en dat van het Christendom zich critisch ziftend bewegen kan. Hij heeft een eigen wijze om over het geloof en de geloofswerkelijkheid te spreken; doet dit in woorden met perspectief, maar dikwijls in zo'n bondige en praegnante vorm, of in beelden, die elkaar zo snel opvolgen, dat het te vol en overladen wordt en we niet rustig in bepaalde gedachtengangen ingeleid worden.

De deugden en de zwakheden van dit boek liggen vlak naast elkaar: het boeiende, de zeer eigene dictie, die soms iets gekunstelds heeft èn — alles wordt even aangeraakt, heel summier getypeerd. Het boek heeft daardoor iets brokkeligs, onrustigs. Overal wil de schrijver ons lichtpunten geven, maar dat werkt vermoeiend. Zo kan ik me voorstellen, dat hierdoor menig lezer na korte tijd het meeste weer vergeten heeft en dat er toch bij hem de indruk nablijft, dat hij een boek gelezen heeft dat zijn geest verrijkte. W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. LOUW, *Het Genadeverbond in zijn betrekking tot Israël en tot de Gemeente*, J. Voorhans, Groningen, z.j., 26 blz., ing. f 0,50.

A. J. BRONKHORST, *Schrift en Kerkorde* (diss. Utrecht), alleen te bestellen bij L. J. Rijndorp, Willemstad, 1947, 282 blz., ing. f 4,75.

A. F. N. LEKKERKERKER, *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus*, H. J. Paris, Amsterdam 1947, 147 blz., geb. f 6,50.

I. A. DIEPENHORST, *De verhouding tussen Kerk en Staat in Nederland*, Kemink en Zn, Utrecht (1947), 281 blz.

R. VEDDER, *Inleiding tot de psychiatrie*, 2de druk, J. B. Wolters, Groningen-Batavia, 1947, 196 blz., ing. f 4,50, geb. f 5,—.

F. M. TH. BÖHL, *De Psalmen*, II (Tekst en Uitleg), J. B. Wolters, Groningen-Batavia, 1947, 178 blz., geb. f 3,40.

H. TH. OBBINK, *De godsdienst in zijn verschijningsvormen*, 2e druk, J. B. Wolters, Groningen-Batavia 1947, 288 blz., geb. f 8,75.

HARALD RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XVI), Ejnar Munksgaard, Kopenhagen 1947, 370 blz.,

S. J. RIDDERBOS, *De theologische cultuurbeschouwing van Abr. Kuyper*, J. H. Kok, Kampen 1947, 338 blz., ing. f 5,25, geb. f 6,50.

IVAR P. SEIERSTAD, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (*Skrifter*, uitg. door de Noorse Academie voor Wetenschappen, II), Jacob Dybwad, Oslo 1946, 253 blz.

S. MOWINCKEL, *Zur Frage nach den dokumentarischen Quellen in Jos. 13–19* (*Avhandlingen*, uitg. door de Noorse Academie voor Wetenschappen, 1), Jacob Dybwad, Oslo 1946.

S. MOWINCKEL, *Prophecy and Tradition* (*Avhandlingen*, uitg. door de Noorse Academie voor Wetenschappen, 2), Jacob Dybwad, Oslo 1946.

C. W. TH. BARON VAN BOETZELAER VAN ASPEREN EN DUBBELDAM, *De Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië* (1620–1939), M. Nijhoff, 's-Gravenhage 1947, 488 blz., ing. f 17,50, geb. f 20,—.

G. CH. AALDERS, *Esther* (Korte verklaring der Heilige Schrift), J. H. Kok, Kampen 1947, 112 blz., geb. f 1,95.

J. C. A. FETTER, *De Russen en hun Kerk*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1947, 264 blz., geb. f 7,95.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *De opgravingen te Lākîš en de studie van het Oude Testament*, W. Bergmans, Tilburg 1947, 35 blz., ing. f 2,90.

WOLF MEESTERS, *De Bijbel behandeld voor jonge mensen* (platen van Isings), afl. I, J. H. Kok, Kampen z.j.

J. J. FAHRENFORT en C. CATHA. VAN DE GRAFT, *Dodenbezorging en cultuur*, 2 delen, Ploegsma, Amsterdam 1947, 148 en 96 blz., geb. f 7,90.

L. J. VAN HOLK, *Vrijzinnig Christendom nu*, Ploegsma, Amsterdam 1947, 88 blz., geb. f 2,25.

J. HEIDINGA, *Strijd om de macht*. Het getuigenis van Marcus aangaande 't overwinnend Godsrijk, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1947, 64 blz.

G. VAN LEEUWEN, *De Heilige Gemeente, gemeente van zondaren* (1 Cor.), Boekencentrum, 's-Gravenhage 1947, 61 blz.

J. VAN DER HUCHT, *Kerk drijf Zending!*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1947, 61 blz.

A. VAN SELMS, *God en de mensen*, 3de druk, Ploegsma, Amsterdam 1947, 324 blz., geb. f 5,90.

C. VAN GELDEREN, *De boeken der Koningen*, III (Korte verklaring der Heilige Schrift), J. H. Kok, Kampen 1947, 403 blz., geb. f 5,75.

J. G. SLOTHOUWER, *Inleiding in de symboliek der Vrijmetselarij op godsdienst-historischen grondslag*, W. P. van Stockum, 's-Gravenhage 1947, 355 blz., geb. f 16,90.

J. DE JONG, *Het geestesleven der volken van Indonesië*, 2de druk, J. B. Wolters, Groningen-Batavia 1947, 110 blz., ing. f 2,50.

A. E. LOEN, *Inleiding tot de Wijsbegeerte*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1947, 192 blz., geb. f 5,90.

C. J. DIPPEL, *Kerk en Wereld in de crisis*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1947, 490 blz., geb. f 11,90.

TIJDSCHRIFTEN

The Harvard Theological Review, Vol. XL, no 3, July 1947.

Morton S. Enslin, Irenaeus: Mostly Prolegomena. Martin P. Nilsson, Greek mysteries in the Confession of St. Cyprian. Henry J. Cadbury, Early Quakerism and uncanonical Lore. Robert P. Casey, Constantine Harmenopoulos's Work on Heresy.

Theologie en Practijk, 7de jaargang, no 8, September 1947.
R. Miedema, Kerkbouw-kernbouw, I. Ed. Platzhoff Lejeune, Theol. Neuerscheinungen Deutschland-Schweiz. H. Faber, Kroniek (over het Humanisme-nummer van „Wending").

Kerk en Eredienst, 2e jaargang, no 4, September 1947
W. Aalders, De betekenis van de cultus. J. M. Gerritsen, Vrijheid en gebondenheid in de liturgische vormgeving. W. H. Beekenkamp, Prediking en sacrament. W. J. Kooiman, Het werk van Gerrit Jan Haalboom (met ill.). De Zweedse hoogmis.

Theologie en Practijk, 7de jaargang, no 9, October 1947.
R. Miedema, Kerkbouw-kernbouw, II. C. de Jongh, Rechtspraak en straf in het licht van het evangelie.

Vox Theologica, 18de jaargang, no 1, October 1947.
B. N. Leverland, De Oud-Kath. Kerk van Nederland. David Read, Theology in Scotland to-day. J. G. Woelderink, Reformatorisch geloof. Th. C. Vriezen, De huidige stand der Oud-Test. wetenschap.

Religion och Kultur, Arg. 18, Tredje Häftet. Sept. 1947.
Gustaf Brandt, Till 10 års minnet av Em. Linderholms bortgång. Gustaf Brandt, Allenast ett är nödvändigt. Douglas Edenholm, Kritiska punkter i Em. Linderholms teologi. Birger Edmar, Kristen humanism eller humanisk kristendom? Giovanni Lindeberg, „Den rät kan läsa sitt Fader var".

The International Review of Missions.
Whitby-papers by Bishop S. C. Neill, John Baillie, D. G. Moses, Walter Freytag, T. C. Chao, Henry P. van Dusen, Loofty Levonian. R. G. Cochrane, Christian Medical Education in India. A. H. Oussoren, Missionary Organization in the Dutch Reformed Churches of the Netherlands.

Wending, Jaargang 2, no 7, September 1947.
o.a. C. L. Patijn, Nederland en de internationale verhoudingen. H. Kraemer, Nederland in de waagschaal, J. P. v. Praag en C. J. Dippel, Christelijke ondeugd en moraal.

Wending, Jaargang 2, no 8, October 1947.
o.a. Denis de Rougemont, Een gemeenschappelijke taal. Ph. Kohnstamm, Theologie en Filosofie (Loen). H. D. de Vries Reilingh, De toekomst der volkshogeschool in ons land. R. F. Beerling, Existentie en religie. N. F. Noordam, De hand Gods in de geschiedenis, als historisch probleem.

BERICHTEN

Prijsvraag van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Amsterdam.

De Faculteit vraagt een verhandeling over de plaats van het Oude Testament in de Christelijke verkondiging.

Voor het beste antwoord van een der studerenden aan een Nederlandse instelling van hoger onderwijs, dat de faculteit de bekroning waardig keurt, wordt een gouden erepenning door de Senaat toegekend. Studerenden, in de zin van art. 8 der Verordening tot regeling der Universiteit zijn:

1e zij, die op het ogenblik van de publicatie der prijsvraag volledig ingeschreven zijn aan een Nederlandse universiteit of hogeschool;
2e zij, die hoewel op bovengenoemd ogenblik niet ingeschreven, beschouwd kunnen worden als zich voorbereidende tot een examen of promotie aan een Nederlandse universiteit of hogeschool.

Uitgesloten zijn zij, die al of niet ingeschreven op bovengenoemd tijdstip:

a. reeds gepromoveerd zijn;
b. hoewel niet of nog niet gepromoveerd, het examen hebben afgelegd, dat enige academische studie afsluit, mits tussen de dag van dat examen en de dag van de uitschrijving van de prijsvraag tenminste drie jaar zijn verlopen.

De vragen moeten worden beantwoord in de taal waarin zij zijn gesteld.

De antwoorden moeten, met een andere hand dan die der vervaardigers of met de schrijfmachine geschreven, vóór of op 15 September 1948 worden toegezonden aan de Secretaris van de Senaat der Universiteit van Amsterdam. Zij moeten getekend zijn met een kenspreuk, en daarbij moet gevoegd worden een verzegeld briefje, dat dezelfde kenspreuk tot opschrift heeft en de naam, het studievak en het adres des schrijvers bevat.

Op de 8ste Januari 1949 wordt het oordeel der faculteit over de ingekomen verhandelingen in het openbaar medegedeeld, en aan de schrijver van het meest voldoende antwoord, dat door de faculteit de eer der bekroning is waardig gekeurd, de gouden erepenning uitgereikt.

ALLEGORISCHE EXEGESE

DOOR

H. VAN DER LOOS

Haarlem-N.

Warme hulde aan de befaamde ketter Marcion voor zijn voortreffelijke uitspraak: *μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν*. Geen allegorische Schriftverklaring!

De allegorie is door de eeuwen heen een geliefkoosde speeltuin voor de geest geweest, waarin theologen van groot en klein formaat gesprongen en gebuiteld hebben, waarin Clemens Alexandrinus en Origenes met een brede schare Kerkvaders de bijbeltekst op de wipplank van hun speels vernuft hebben geëleveerd, ver boven het ware gewicht van de tekst uit.

Augustinus heeft gezegd, dat een allegorie is een „tropus ubi ex alio aliud intellegitur"; het feit doet zich evenwel vaak voor, dat er geen enkele logische of ook maar semi-logische betrekking bestaat tussen het alio en aliud.

Wie mocht menen, dat de verschillende methoden van Schriftuitlegging sinds de oude Kerkvaders het gevaar (meestal de onzin) der allegorische exegese duidelijk aan het licht hebben gebracht, komt bedrogen uit. Tevergeefs schijnt Calvijn opgemerkt te hebben: „Ik erken, dat de Schrift een zeer overvloedige en onuitputtelijke bron is van alle wijsheid, maar ik ontken, dat haar vruchtbaarheid bestaat in verschillende zinnen, die een ieder er naar zijn vrij believen bij verzint." Tevergeefs schijnt Luther er op aangedrongen te hebben, dat wij voor ogen dienen te houden „unum, simplicem, germanum et certum sensum literalem" [1]). Immers wij zijn opnieuw in een zee van allegorese, van dusgenaamde theologische en pneumatische exegese, van het speuren naar de verborgen zin der Schrift, van het opdelven van het „Christusgetuigenis" uit de vreemdste teksten, kortom in een eindeloze vijver van speculatief vernuft terechtgekomen. Het is niet nodig in dit artikeltje daarop in den brede in te gaan; men leze en herleze het heldere en nuchtere geschrift van Dr A. R. Hulst [2]).

Velen hebben deze nieuwe koers in de exegese met gejuich begroet, omdat nu weer uit het Oude Testament gepreekt kon worden,

---

[1]) S. Greijdanus, *Schriftbeginselen ter Schriftverklaring*, Kampen 1946, blz. 185 vlg.

[2]) A. R. Hulst, *Hoe moeten wij het Oude Testament uitleggen?*, Wageningen 1941.

maar is een zodanige prediking ook wáár? Is het geoorloofd de bijbelboeken saam te drukken tot één groot continent, een vasteland, compact en hecht verbonden, zonder nauwkeurig acht te geven op de diepe scheidingen, die tijdperken en ontwikkelingsphasen afpalen? Men vergunne mij het beeld nog even vast te houden. Verschillenden geven slechts acht op het klimaat, op de ,,Christus", het ,,Pneuma" bóven de Schrift, zonder op de landstreken van de bijbel zelf naar behoren te letten. Gerhard von Rad b.v. richt het verwijt tot Wilhelm Vischer, dat deze bij zijn behandeling van de Pentateuch niet let op de afzonderlijke bronnen, op de gecompliceerdheid van de tekst [1]).

Wie zonder gefixeerd oordeel de bijbel leest zal aanstonds bemerken, dat wij in de Schrift niet te doen hebben met een ongebroken continent, doch met een zeer bonte veelheid. Ik zou daarom willen zeggen, dat we wel steeds met een ,,eilanden-exegese" te doen hebben, d.w.z. zoals een eiland naar zijn bodemgesteldheid, flora en fauna enz. wordt nagevorst, zo worde eveneens het aparte bijbelboek naar vorm en inhoud, tijd en omstandigheden, aan een exploratie onderworpen. Daarbij is het element der ,,verbindingen" geenszins uitgesloten, maar de exegeet hoede er zich voor àl te gemakkelijk allegorische bruggen te slaan of pneumatische tunnels te vinden! In moeizame grammatische, literaire, historisch-critische en godsdiensthistorische arbeid worde voortgeschreden tot het waarlijk verstáán der bijbelboeken in hun eigensoortigheid, zonder miskenning der bijbelse eenheid als Woord Gods.

Met het bovenstaande voor ogen willen wij het bedenkelijke ener exegese, die ik hierboven heb willen signaleren, aanwijzen, gelijk wij die m.i. aantreffen in een der laatstverschenen geschriften van Oscar Cullmann [2]). Cullmann tracht met grote inspanning door te boren tot de wezenstrekken van het oudste Christendom [3]). Hij vraagt zich af, op welke wijze de oerchristelijke godsdienstoefening plaats vond en vindt als ,,Grundstock": prediking, gebed, maaltijd. Daaromheen treffen wij nog verscheidene andere elementen aan en Cullmann komt tot de conclusie ,,dasz in den uns zunächst stehenden protestantischen Kirchen die Gottesdienste viel ärmer sind,

---

[1]) Hulst, *a.w.*, blz. 37.

[2]) O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Abhandl. zur Theologie des Alten u. Neuen Testaments, 3, Basel 1944.

[3]) Vgl. ook O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Theol. Stud., Heft 15, Zürich 1943.

nicht nur was die freien Geisteswirken, sondern auch was das liturgische Gut und besonders was das Ziel der Gemeindeversammlungen betrifft" [1]). Dit doel is namelijk door Paulus als οἰκοδομή der gemeente aangeduid, waarbij we moeten denken aan het beeld van het Lichaam van Christus, dát in de gemeente waarlijk gestalte moet verkrijgen. In het ,,komen van Christus" in het Avondmaal bereikt dit doel zijn hoogtepunt. (Wanneer men zich dit elementaire Christelijk gemeenschapsleven, waarbij ,,die Mahlfeier Grund und Ziel aller Versammlungen ist", realiseert, komt men toch wel onder de indruk van de distantie tussen dit oudste Christendom en de vorm der Protestantse erediensten!).

In hoofdstuk II behandelt Cullmann ,,Johannesevangelium und urchristlicher Gottesdienst". Het is welbekend, dat in de Openbaring van Johannes veel liturgische stof uit het oerchristendom bewaard is gebleven. Cullmann wil echter aantonen ,,dasz sich auch durch das Johannesevangelium hindurch eine gottesdienstliche Linie verfolgen läszt" [2]).

In verschillende commentaren is reeds gewezen op de bijzondere belangstelling, welke de vierde Evangelist koestert voor de sacramenten, maar Cullmann wil een stap verder gaan en betoogt, dat het Evangelie van Johannes ,,es geradezu als eines seiner Hauptanliegen ansieht, die Beziehung zwischen dem Gottesdienst der urchristlichen Gegenwart und dem historischen Leben Jesu herzustellen" [3]), m.a.w. de grondtrekken van het oerchristelijk godsdienstig leven, bestaande in Doop en Avondmaal, vormen de bijzondere perspectieven, waaronder de schrijver van het vierde Evangelie de feiten van het leven van Jezus zou hebben beschouwd. Of nog scherper geformuleerd: Doop en Avondmaal zijn de legitieme identificatiebewijzen voor het feit: de historische Jezus is de in de gemeente tegenwoordige Heer.

Wanneer men eenmaal van een dergelijke visie, waarbij men het Evangelie van Johannes onder één bepaalde gezichtshoek wil vangen, uitgaat, gaat het verder slechts om de manier, waarop men de gegeven stof uitslaat, modelleert en verbindt. De menselijke geest zoekt naar bindstoffen en meent die te vinden in de veronderstelling, dat ,,achter" het bericht méér schuilt, dan zich op het eerste gezicht laat vermoeden, m.a.w. dat de tekst een dubbel aangezicht heeft.

---

[1]) Cullmann, *Urchristentum u. Gottesdienst*, S. 24.
[2]) Cullmann, *a.a.O.*, S. 33.
[3]) Cullmann, *a.a.O.*, S. 33.

Zo ook bij Cullmann, hetgeen de volgende voorbeelden mogen illustreren.

Cullmann onderwerpt de bruiloft te Kana, Joh. 2 : 1–11, aan een onderzoek. In vs 4 staat Jezus' woord „Mijn uur is nog niet gekomen". Wat bedoelt Johannes met dit „uur"? Cullmann zegt: „Es ist offenkundig nicht die Stunde der Verwandlung des materiellen Wassers in materiellen Wein, denn dazu ist die Stunde ja gekommen" [1]). Hij gaat dan de uitdrukking „komen van het uur" bij Johannes na. Ongetwijfeld schuilt er in het begrip *ἔρχεται ὥρα* in het Evangelie van Johannes een bijzondere betekenis [2]). Cullmann bespeurt een frappante analogie tussen Joh. 7 : 1–10 en onze pericoop (hoewel in 7 : 6 niet staat *ἔρχεται ὥρα*, doch *καιρὸσ-πάρεστιν*). In beide gevallen zou Jezus, volgens Cullmann, doelen op het „laatste", Zijn dood en verheerlijking. Het materiële wonder te Kana volbrengt Hij slechts als teken van het komende.

Een dergelijke verklaring lijkt mij bedenkelijk. Wanneer Ubbink [3]) de eenvoudige en voor de hand liggende verklaring geeft „Nog niet! — Dus zal Hij toch helpen? — Wellicht spoedig?", gevolgd door de opvatting van vs 8 „nú is zijn uur gekomen", dan lijkt mij de tekst juist geïnterpreteerd. Het feit, dat *ὥρα* een beslissend en critiek moment bevat, blijft daarmee onverkort gehandhaafd. Het begrip „uur" heeft hier dus eenvoudig temporele betekenis. Volgens vs 5 ziet Jezus' moeder het zakelijk, temporeel, en volgens vs 11 was dit begin Zijner tekenen „openbaring Zijner heerlijkheid", in presente zin!

En welk doel heeft het om de wijn te betrekken op de avondmaalswijn, op het bloed van Christus? „Das ist das andere Kanawunder, auf das im materiellen Wunder hingewiesen wird", beweert Cullmann. Waarom? Hier woekert de „Umdeutung".

K. L. Schmidt [4]) meent in de wijn de doop des Geestes te kunnen ontdekken. Joach. Jeremias [5]), uitgaande van de bijbelse beeldspraak, waarin „wijn" als symbool van de heilstijd wordt opgevat, acht het een vaststaand feit, dat het wonder te Kana Jezus' hoogheid als wereldvernieuwer aanduidt en dat de discipelen zouden hebben verstaan, dat Jezus hun als Zijn eerste teken het gewas van

---

[1]) Cullmann, *a.a.O.*, S. 41.
[2]) Vgl. Kittel, *Theol. Wörterbuch*, art. *ἔρχομαι*.
[3]) J. Th. Ubbink, *Het Evangelie van Johannes*, T.U., Groningen 1924.
[4]) Cullmann, *a.a.O.*, S. 45.
[5]) Joach. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, BFCT, 33 Bd, 4 Heft, Gütersloh 1930.

de heilstijd, de wereldlente, brengt. Terwijl Cullmann bij de wijn aan het bloed van Christus, aan het avondmaal, denkt. Wij signaleren deze drie symbolische concepties slechts en vragen ons af, of het bericht zelf in zijn eenvoudigheid, ja, of de concrete vraag van Maria „zij hebben geen wijn", tot dergelijke speculatieve interpretaties aanleiding geeft. Ik kan het niet inzien.

Tot welke gewrongen verklaringen men wel komt moge ten overvloede blijken uit Cullmann's uitleg van het veelbesproken *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι*. Dat zou betekenen: gij deelt nog de joodse opvatting van de verheerlijking. „Mein Messiasberuf ist mir von Gott gesetzt, meine Stunde ist noch nicht gekommen, wo das Wasser in Wein verwandelt wird, nämlich die Todesstunde, wo am Kreuz der Grund zur Eucharistie gelegt wird" [1]). Neen, dat zou Maria evenmin begrepen hebben als nuchtere exegese zulks thans vermag.

Het is niet nodig Cullmann op de voet te volgen. Ik stip aan. Aan het gesprek met Nicodemus wordt de doop verbonden. In het gesprek met de Samaritaanse vrouw is eveneens de doop centraal. Met een beroep op Tertullianus wordt de genezing van de zieke in het bad van Bethesda, Joh. 5 : 1–29, binnen de sacramentele gezichtskring getrokken. Cullmann waarschuwt weliswaar tot voorzichtigheid ten opzichte van de exegese der kerkvaders, maar bij het vierde Evangelie is deze voorzichtigheid niet zozeer geboden. „So ist es hier nicht allegorische Willkür, wenn Tertullian diese Erzählung auf die Taufe bezieht" [2]). Aha! De evangelist heeft volgens Cullmann stellig gedacht aan het andere water, waarin de vergeving der zonden door Christus wordt ontvangen. En in vs 14: „Zie, gij zijt gezond geworden; zondig niet meer, opdat u niet iets ergers overkome", worden we eraan herinnerd, dat ook in het oudste Christendom aan de vergeving der zonden de eis verbonden wordt niet meer te zondigen en de zonden, na de doop begaan, erger gevolgen hebben, waarvoor Cullmann dan op Hebr. 6 : 4 vlgg. en 10 : 26 wijst.

Dit is, dunkt me, wel een exempel van exegetisch stop- en breiwerk. Bij de Synoptici immers vinden we het element van de vergeving der zonden eveneens (Matth. 9 : 2, 5; Mark. 2 : 5; Luc. 5 : 20 enz.). Bovendien betreft het hier wel een bijzondere relatie tussen zonde en ziekte.

Wij willen de voorbeelden besluiten met de exegese van Joh.

[1]) Cullmann, *a.a.O.*, S. 44.
[2]) Cullmann, *a.a.O.*, S. 59.

19 : 34, het bericht van de speerstoot. Cullmann ziet in deze mededeling, die alleen bij Johannes wordt vermeld „ein besonders eklatantes Zeichen der Beziehung zwischen dem Tod Christi und den beiden Sakramenten" [1]). Reeds in de oude Kerk heeft dit bericht de aandacht getrokken en is allerlei symboliek rondom Johannes' woord geweven. Cullmann wil het zelfs chronologisch verstaan, „kaum ist der historische Jesus verschieden — noch hängt sein Leib am Kreuz — als sich bereits zeigt, in welcher Form er von jetzt ab auf Erden gegenwärtig sein wird: im Sakrament, im Taufe und Abendmahl, und wir wissen aus Kap. 6, dasz dies ebenso real gemeint ist wie die Fleischlichkeit des historischen Jesus, ebenso real, wie das aus der Wunde fliessende Wasser und Blut es sind" [2]).

Ik zou de volgende opmerkingen willen maken.

Ten eerste: er bestaat een van Johannes afwijkende lezing in verschillende codices, ℵBCLU etc. [3]), ad Matth. 27 : 49, waarbij de steek vóór het intreden van Jezus' dood werd toegebracht. Hoe is deze „interpolatie" tot stand gekomen? In Barnabas 7 : 9 wordt gezinspeeld op een doorboren vóór de dood, waarvan ook Cyprianus melding maakt [4]). Doch nemen we de lezing van Johannes als de juiste aan. Wat bedoelde de auteur met zijn mededeling? De context laat ons hierover allerminst in het onzekere. De evangelist, die zichzelf als ooggetuige aandient, verbindt aan de feiten, dat de benen van Jezus niet gebroken zijn en Zijn zijde met een lans doorstoken is, respectievelijk de Schriftwoorden uit Ex. 12 : 46, Num. 9 : 12, Ps. 34 : 21 en Zach. 12 : 10. „Want dit is geschied, opdat het Schriftwoord zou vervuld worden," zegt Johannes, retrospectief. De speerstoot was voor hem dus het bewijs, dat Jezus werkelijk gestorven was, zonder meer. Hetgeen Cullmann de lezer wil suggereren is louter allegorie. Ter zake merkt Dods op: „Without physiological knowledge John records simply what he saw... his main purpose was to certify the real death of Jesus. The symbolic significance of the blood and water so abundantly insisted on by the Fathers is not within John's horizon" [5]). Inderdaad. Voor Cullmann betekent dit woord van Johannes echter het hoogtepunt, ja „sie enthält den Schlüssel zum Verständnis der Perikope, die wir untersucht

[1]) Cullmann, *a.a.O.*, S. 73.
[2]) Cullmann, *a.a.O.*, S. 73 f.
[3]) Vgl. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, editio VIII minor.
[4]) Zie voor dit probleem o.a. W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909.
[5]) M. Dods, *The Expositor's Greek Testament* I.

haben" [1]). Maar wanneer die sleutel nu wel een symbolische, doch niet de historische deur opent, want dan...?

Elke nieuwe opzet tot het verstaan van de bijbel en van het aparte bijbelboek verdient waardering. De exegeet immers is de man, die geroepen is proeven te nemen. Mislukken zijn proeven: never mind! Hij begint weer opnieuw. Menen anderen, dat zijn reacties niet zuiver en consequent zijn, hij neme er nota van. Exegese is nu eenmaal geen mathematica. Een zekere divinatie is haar eigen. Doch ook een zekere logica mag haar niet vreemd zijn en een strenge nuchterheid zij haar leidstar.

Bezien wij nog eens Cullmann's „Ergebnisse" [2]). Hij meent „einerseits ein neues Verständnis der Eigenart und der Absicht des Johannesevangeliums" te hebben verkregen, anderzijds zou onze kennis van het wezen van de oerchristelijke godsdienst zijn verdiept. Cullmann geeft toe, dat niet alle verhalen op de sacramenten betrokken kunnen worden. Maar wel is er een lijn van het leven van Jezus naar de Christus der gemeente. „Weil der Christus der Gemeinde in besonderer Weise in den Sakramenten zugegen ist, führt jene Linie in so vielen, wenn auch nicht in allen Erzählungen zu den Sakramenten." De bewijzen heeft Cullmann, gelijk wij gezien hebben, in de symbolische ombuiging der berichten gevonden, m.a.w. aan het „tweede gezicht" van de tekst kent hij de primaire waarde toe. Hier ligt m.i. de kernfout. Ik zou niet willen beweren, dat Cullmann het vierde Evangelie laat vervluchtigen tot een allegorische damp, dat hij de historie loslaat. Die indruk wekt hij niet. Maar wel voegt hij de Johanneïsche verhalen zodanig samen tot een sacramentele kaart, een allegorisch vasteland, dat het simpele bericht verdwijnt achter het tweede gezicht. Cullmann weet, dat zijn beschouwing volkomen tegengesteld is aan die, welke R. Bultmann in zijn commentaar op Johannes voorstaat. Bultmann immers gaat welhaast ongemerkt aan de sacramenten van doop en avondmaal voorbij, zijn eigen motief, nl. dat der „openbaring door het Woord" met kracht doorzettend.

Wanneer eenmaal een bepaalde opvatting zich bij de exegeet heeft gefixeerd, lijkt het welhaast onmogelijk tot onbevangen en ongekunstelde exegese te komen. De tekst wordt dan naar eigen believen „uitgeslagen". Wij zien dat bij de rationalisten, bij Schweitzer, Wrede, Bultmann — om slechts enkele bekenden te noemen.

---

1) Cullmann, *a.a.O.*, S. 74.

2) Cullmann, *a.a.O.*, S. 75 ff.

In 't kort: wij kunnen dit bemerken bij allen, die volgens een gefixeerde werkhypothese arbeiden. Steeds is er dan sprake van een zeker apriori, waardoor het gevaar van tekstverwringing, tekstverwijdering en symbolisering onvermijdelijk is. Er kleeft aan alle speculatieve exegese, hoe vroom ook soms bedreven, een groot gevaar, vooral, wanneer zij dan in de dogmatiek wordt ingevlochten, in de prediking als theologische of pneumatische exegese wordt gebezigd, in het stichtelijk lied wordt gekristalliseerd en aldus min of meer kerkelijk ,,gemeengoed" gaat worden.

In dit verband zou ik willen wijzen op het voortreffelijke, vermanende woord van Prof. Brouwer, hetwelk hij neerschrijft in een hoofdstuk over ,,De allegorische uitlegging". Brouwer zegt, na op de beoefening der allegorische methode door Coccejus, Teelman e.a. gewezen te hebben: ,,Wie geen vreemdeling is in het hedendaagsch Jeruzalem, weet dat men tegenwoordig weer dergelijke klanken beluisteren kan. Men zegt dan: er is een wetenschappelijke uitlegkunde en een theologische (of zelfs pneumatische). De wetenschappelijke is minderwaardig: zij blijft bij de letter staan en wij moeten den dieperen, geestelijken zin hebben" [1]). Terecht fulmineert Prof. Brouwer tegen deze methode. ,,Maar onwetenschappelijk, onredelijk, onzinnig is het, niet na te gaan wat de oorspronkelijke bedoeling der woorden is en aan de woorden een anderen zin op te dringen dan zij buiten het genoemde hebben. Dit geeft de meest volstrekte willekeur."

Met recht kan men zich afvragen, of het bij deze wijze van exegetiseren van veel belang zou zijn, of het verhaalde al dan niet als historisch of verdicht moet worden opgevat? Want het ,,andere" wordt toch als het eigenlijke opgevat; niet het sobere bericht, gelijk het er staat, is primair, doch de zin, de geest, de diepere bedoeling, welke achter het geschrevene zou schuilen. De verba moeten wijken voor de sensus.

Men vatte het nu niet zo op, alsof àlle allegorie taboe zou moeten worden geacht of èlke symboliek moet worden afgewezen. Alle overdrijving schaadt. Evenmin wil dit een pleidooi zijn voor een dor en louter tekstcritisch, grammatisch, historisch bijbelverklaren, zonder ruimte te laten voor de Geest Gods, welke de exegeet leidt en drijft. Maar de tekst blijve de tekst, zonder dat ongeveer elk woord of verhaal symbolisch opgevat of figuratief omgebogen worde.

---

[1]) A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden 1946, blz. 44 vlg.

Zo zie ik ook in Cullmann's poging om het Evangelie van Johannes tot een sacramenteel-continent aaneen te voegen, hoe loffelijk deze poging ook in verschillende onderdelen moge zijn, een specimen van exegese, dat prima vista zal boeien, doch bij nadere critische bezinning aan de nuchtere realiteit der berichten schipbreuk blijkt te lijden.

Marcion heeft gelijk: men hoede zich voor allegorische Schriftverklaring.

ONVERMIJDELIJKE SUBJECTIVITEIT OF METHODISCH SUBJECTIVISME

DOOR

W. DEN BOER

Leiden

Gaarne maak ik van de gelegenheid gebruik, die de Redactie van dit tijdschrift mij nog laat, om een antwoord te schrijven op het artikel, waarin Dr M. Rozelaar (N.T.T., I, 231 e.v.) gereageerd heeft op mijn bijdrage (ibid. 129 e.v.). Deze gastvrijheid is mij te meer welkom, omdat de lezers door een verduidelijking van mijn standpunt, naar ik hoop, niet het slachtoffer zullen worden van de verkeerde voorstelling, die mijn opponent van mijn artikel gegeven heeft. Wat mij betreft zal het een kort laatste woord zijn.

Inderdaad worden mijn bedoelingen grondig mistekend, wanneer R. mij tot verdediger maakt van de kleurloze objectiviteit, waarbij de persoon van de onderzoeker geheel uit het onderzoek is uitgeschakeld [1]). Mijn bedoeling is slechts geweest aan te geven, hoe men tegenwoordig niet bij de erkenning van de onmogelijkheid het onderzoekend subject te elimineren gebleven is, maar van dit ervaringsfeit de basis heeft gemaakt van alle studie in de geesteswetenschappen. De titel van mijn bijdrage luidde: Subjectivisme als *methode* in de klassieke philologie; het antwoord van Dr Rozelaar draagt als opschrift: Subjectivisme *als onvermijdelijk element* in de geesteswetenschappen. De waarheid van dit laatstgenoemde opschrift onderschrijf ik ten volle (zelfs met gebruikmaking van dezelfde woorden, zie mijn art., blz. 136). Ja, ik ga zelfs verder en zie in de subjectiviteit van de onderzoeker, mits hij zichzelf van het subjectieve in zijn werk bewust is, een heilzaam element. Hij zal zich steeds rekenschap dienen te geven van de betrekkelijkheid van zijn vondsten, hij zal bereid moeten zijn gegronde critiek van anderen

---

[1]) Laat mij twee voorbeelden van deze mistekening noemen. Op blz. 333 zegt R., dat ik met instemming Prof. Verdenius citeer op blz. 130. Wie mijn stuk goed leest, ziet terstond, dat instemming bij het genoemde citaat ontbreekt, doch dat ik integendeel ook Verdenius' objectivisme van de hand wijs (spec. blz. 136). — Op blz. 338 schuift R. mij de mening in de schoenen, „dat de bedoelingen van de auteur eens en voorgoed moeten vast te stellen zijn", en hij verwijst naar blz. 129, waar ik echter alleen in de inleiding van mijn artikel de situatie op het gebied der hermeneutiek in de klassieke philologie uiteenzet, zonder daar een persoonlijk oordeel uit te spreken; ook in het vervolg van mijn uiteenzettingen kan de onbevooroordeelde, „objectieve" lezer nergens een uitlating vinden, waarin de neutraliteit als hoogste goed geprezen wordt.

op zijn arbeid te laten praevaleren boven de vroegere resultaten en eigen latere, wellicht rijpere, inzichten moeten verwerken, hij zal zijn wetenschap moeten zien als ene, die zichzelf voortdurend vernieuwt en als interpreet zal hij waarnemen, dat de vragen, die men aan het bestudeerde werk stelt, steeds — naar gelang de tijd en de omstandigheden veranderen — mede wijzigingen ondergaan.

Maar... hij zal bovendien de overtuiging met zich moeten dragen, dat er een invariant is, die hij in zijn werk probeert te benaderen, die hij nooit bereiken zal, maar die toch zijn onderzoek richt en stimuleert.

Het moge de schijn hebben, dat door te wijzen op de verschillende titels van onze bijdragen de controverse tussen Dr Rozelaar en mij kan worden afgedaan met de woorden: ,,Zij praten langs elkaar heen", in werkelijkheid blijft een diep onderscheid bestaan. De titel van Dr Rozelaars stuk is misleidend, omdat hij de inhoud niet dekt. Immers, het subjectivisme is volgens hem niet alleen onvermijdelijk (zoals in de titel staat), maar het is de enige mogelijkheid tot begrijpen; de schrijver geeft, hoezeer hij het (gelukkig!) anders zou wensen, het ideaal van één exegese e mente auctoris prijs, ,,omdat wij, ondanks het feit, dat er ons alles aan gelegen zou zijn haar te formuleren, beseffen, dat ,,de" interpretatie zomin bestaat als ,,de" waarheid" (blz. 339). Het is tegen *dit* défaitisme, dat wij ons keerden en nog keren. De verzuchting, dat het vinden van die éne uitleg onmogelijk is, mag nimmer het berustend laatste woord zijn. Waar het hier om gaat, heeft Prof. Pos meesterlijk als volgt aangeduid:

,,Het blijft verschil maken, of men zich het particularisme van zijn uitgangspunt bewust blijft en er daarbij naar streeft een zo hoog mogelijke graad van universalisme te bereiken, dan wel of men van te voren dit streven prijsgeeft, om aldus de ervaring tot maatstaf te maken" [1]).

En het is niet twijfelachtig welke zijde Pos kiest, wanneer hij uitdrukkelijk de eis stelt: ,,Geen relativiteit zonder constante, alleen relativiteit van een constante" [2]).

Zomin als uit het feit, dat ,,het" recht en ,,de" moraal begrippen zijn, die wisselen naar plaats en omstandigheden, mag worden geconcludeerd, dat een onveranderlijke en zekere rechtsorde niet bestaat, evenmin mag men uit de bonte veelheid der bestaande inter-

[1]) Dr H. J. Pos, *Filosofie der Wetenschappen*, Arnhem 1940, blz. 78.
[2]) *a.w.*, blz. 79.

pretaties van welk geschrift dan ook besluiten tot het niet bestaan ener definitieve en objectieve interpretatie. Wij kunnen zelfs nog een stap verder gaan: Niet alleen *bestaat* een objectieve waarheid op alle gebieden van het geestesleven en is het pogen haar te bereiken voorwaarde van alle wetenschappelijk werk, doch zij zelf reguleert dit werk, legt de onderzoeker een band aan, die hem soms alleronaangenaamst knellen kan, maar die hij op straffe van verzinken in bodemloze zelfoverschatting nimmer slaken mag. Dat de aanbidders van een onpersoonlijke objectiviteit door het missen van de beschermende zelfcritiek dikwijls zeer subjectieve boeken schrijven, is maar al te waar. Doch het is tevens een feit, dat de gesmade objectiviteit meer bescherming bieden kan tegen de zelfoverschatting van de subjectivist, die meent, dat hij het zonder bewijsplaatsen kan stellen, dan een van stonde af aan in arren moede aanvaarden van de onbestaanbaarheid ,,der'' waarheid, waardoor het eigen ik alle remmen mist. Zelfs al zou men het bestaan van ,,de'' waarheid ontkennen, dan zou men deze nog moeten postuleren vanwege haar heilzame preventieve werking op de geesteswetenschappelijke arbeid.

De indrukwekkende rij van paladijnen, die Rozelaar ter versterking laat aanrukken, heeft een tegengestelde invloed en verzwakt zijn standpunt, omdat door de wijze waarop zij worden geciteerd, duidelijk blijkt, hoe men tenslotte iedereen ter verdediging van de meest uiteenliggende standpunten kan aanvoeren. Hier heeft bij het citeren de vluchtigheid der subjectivisten, voor wie de waarde van bewijsplaatsen problematisch is, hem parten gespeeld, terwijl bovendien de onduidelijke afbakening van de standpunten, die reeds uit de misleidende titel van zijn opstel bleek, de schrijver er toe bracht geleerden voor zijn wagen te spannen, die in dit gareel absoluut niet passen.

Tot staving van deze beschuldiging noem ik allereerst het citaat uit Plato's Zevende Brief (N.T.T., I, blz. 334): De tyran Dionysius van Syracuse, zo vertelt Plato, geeft zich een air, dat hij de belangrijkste vragen der wijsbegeerte beheerst (*πολλὰ γὰρ αὐτὸς καὶ τὰ μέγιστα εἰδέναι τε καὶ ἱκανῶς ἔχειν προσεποιεῖτο*) en hij heeft daarover zelfs een boek geschreven. Plato daarentegen zegt, dat hij zelf over die verheven problemen (welke dit zijn, laat hij in 't midden) nooit geschreven heeft, want men kan daarover niet spreken als over andere wetenschappelijke onderwerpen; — dan volgt het citaat, dat R.

aanhaalt, dat nl. de ware kennis van deze grootste vragen ontstaat „na lange en innige gemeenschap als een aan uitschietend vuur ontstoken licht". Met het probleem der interpretatie heeft deze gehele passage niets te maken. Het enige, dat hieruit blijkt, is, dat volgens Plato een intuïtieve kennis bestaat, maar... dat men daarover geen boeken schrijft en dat hijzelf het tot op zijn oude dag niet gedaan heeft. Voorwaar een goed voorbeeld, aan vele subjectivisten ter navolging in overweging te geven!

Huizinga heeft de wetenschap der geschiedenis waarlijk niet beoefend of beschouwd als een intellectueel-technische werkzaamheid, doch de citaten, die Rozelaar aanhaalt, zijn op het verschil tussen hem en mij niet van toepassing. Nergens heeft Huizinga het onderzoekend subject als methodisch uitgangspunt genomen, en daarop komt het aan. „De wetensvorm van de moderne beschaving ten opzichte van het verleden (is) niet meer die van den mythus, maar die van de kritische wetenschap", zo zegt hij [1]. De erkenning van de beperktheid van het menselijk kenvermogen sluit niet in, dat het subjectivisme ten troon geheven wordt. Dit geldt zowel voor de historische studiën als voor alle wetenschapsbeoefening. Zeker, „evidentie is ook voor de historie de graad van zekerheid, waarover zij beschikt." Doch direct hierop laat Huizinga volgen: „De historie is bij het aannemen van evidentie strenger dan het gewone leven, want haar methode laat haar de aanvaarding op goed vertrouwen slechts in zeer beperkte mate toe" [2]. Het subjectieve is in het gunstigste geval „aanvaarding op goed vertrouwen", meestal van slechter allooi. In ieder geval geeft Huizinga aan dit element, voor zover het de historische methode betreft, een ondergeschikte plaats. En hoezeer hij bovendien in de practijk van de geschiedschrijver een zoveel mogelijk objectieve behandeling der gebeurtenissen verlangt en geen genoegen neemt met een selectie naar persoonlijke voorkeur, bewijst o.m. zijn schoon opstel over Bernard Shaw's Heilige, waarin hij „de meester der satirische comedie" het recht op de naam „tolk der historie" met nadruk ontzegt [3].

De meest bedenkelijke vorm van citeren past Rozelaar toe, als hij citaten citeert, een bedrijf, waarvoor hij rond uitkomt (blz. 333–334), maar deze ruiterlijke erkenning kan hem toch niet ver-

---

1) *Cultuur-historische verkenningen*, Haarlem 1929, blz. 35.
2) *De Wetenschap der Geschiedenis*, Haarlem 1937, blz. 84.
3) In de bundel *Tien Studien*, Haarlem 1926, blz. 249 e.v.

ontschuldigen. Wanneer daarbij de voorbeelden ontleend zijn aan het middelmatige boek van Joachim Wach, *Das Verstehen*, waarin telkens, evenals bij Rozelaar zelf, een begripsverwarring heerst omtrent subjectivisme als hermeneutische regel en als onvermijdelijk element bij de interpretatie, dan is het resultaat allerwonderlijkst en kan men geleerden als August Böckh zien paraderen als verdediger van Rozelaars methodisch standpunt. In zijn Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften (1877) ontkent Böckh echter allerminst het bestaan van ,,de'' waarheid. Hij stelt voorop, dat congenialiteit bij het interpreteren noodzakelijk is (ὅμοιος ὅμοιον γιγνώσκει) en erkent, dat *Interpres non fit sed nascitur*. Dit is echter bij hem geenszins een methodisch uitgangspunt. Wanneer Wach en Rozelaar één bladzijde verder hadden gelezen, zouden zij ontdekt hebben, dat Böckh juist het omgekeerde zegt van hun eigen theorieën. De schrijver, zo betoogt hij, componeert zijn werk volgens de wetten van grammatica en stilistiek, maar meestal zonder zich dit bewust te zijn. De uitlegger reflecteert, de auteur produceert. Het is best mogelijk, dat de eerste zich helder voor ogen stelt, wat geheel en al onbekend of onbewust is geweest aan de laatste. Wat de uitlegger hier echter ontdekt, moet hij van de bedoelingen van de auteur scheiden als iets subjectiefs (zelfs al zou zijn vondst objectieve waarde hebben): ,,Sonst legt er, wie die allegorische Erklärung im Platon, die Erklärung der Alten im Homer und sehr vieler Ausleger im Neuen Testament *ein*, statt *aus*; es findet also dann ein quantitatives Missverstehen statt, man versteht *zu viel''* [1]). Het is geen wonder, dat in de definitie van hermeneutiek, die Böckh geeft alleen over het ,,Mitgeteilte'' wordt gesproken, dat zowel subjectief als objectief bepaald is. Doch over de ,,subjektive Bedingungen des Interpreten'' wordt met geen woord gesproken, want de interpreet is volkomen onbelangrijk, ook al oefent zijn gehele habitus invloed uit; de taak der uitlegging kan men daarom slechts door ,,Approximation, d.h. durch allmähliche Punkt für Punkt vorschreitende, aber nie vollendete Annäherung'' vervullen. Maar overal waar men ,,benadert'', is de waarheid, die men benaderen wil, ondersteld. Zo ontvalt ook Böckh aan de ijveraars voor het subjectivisme.

---

[1]) *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, 1877, S. 87–88.

Liever echter dan door te gaan met het verdedigen van de negentiende-eeuwse geleerden tegen Rozelaars annexatie [1]), wil ik op het begin van zijn betoog ingaan, waarin hij een tamelijk idyllische voorstelling geeft van de verhouding tussen Jodendom en Christendom, die hun theologische opvattingen als gelijkwaardige partners gaan uitwisselen, omdat velen in het Christendom het dogmatisch absolutisme, waarmee men bijv. in de Middeleeuwen de Joodse opvatting als dwaalleer veroordeelde, zouden hebben afgelegd; beide godsdiensten zouden dientengevolge gaan erkennen *één aspect* der religieuze waarheid te belichten.

Het zou ons te ver voeren, wanneer wij wilden nagaan, of dit proces van relativering van het eigen geloofsbezit inderdaad in Jodendom en Christendom bestaat en veld wint. Aangezien Dr Rozelaar zijn vreugde over deze verandering (waarvan ik dus even wil aannemen, dat zij juist kan zijn) als Jood heeft uitgesproken, wil ik als belijdend Christen hier ook kleur bekennen. Het komt mij voor, dat het door mijn opponent gelaakte dispuut der Middeleeuwen, waarin de Christelijke Kerk de kloof, die haar van het Jodendom scheidt, scherp, alhoewel niet steeds met zuivere middelen, stelde, door een klaarder theologisch inzicht werd ingegeven dan de theologische toenadering, die Rozelaar c.s. voor ogen staat. Een Christendom, dat tegenover de Joodse exegese zou toegeven, dat de eigen verklaring gelijkwaardig naast de Joodse staat, geeft de absolute uitspraken van zijn Stichter prijs, volgens Wien de Schriften van Hem getuigen, en verloochent daarmee de heilige algemene Christelijke Kerk, waarin het belijdt te geloven. En anderzijds is de rabbijn, die in een vergadering, belegd door de protestantse zending onder de Joden, vol verontwaardiging kennis nam van de Christelijke toepassing van de term „Volk Gods" op de Kerk en van de verklaringen der O.T.-ische profetieën in Christelijk-messiaanse geest en daarna zijn zegslieden toevoegde: „Dieven zijn jullie", mij liever dan zij, die de samenbestaanbaarheid van een Joodse en Christelijke exegese stellen en propageren. Men moge de stelling, dat men hier kiezen *moet*, houden voor een bewijs van dog-

[1]) Deze annexatie vindt niet plaats zonder inconsequenties. Op blz. 329 strijkt Rozelaar het vonnis over de negentiende eeuw door in te stemmen met een citaat van Ernst Bertram, waarin gesproken wordt over „ein naiver historischer Realismus des 19. Jahrhunderts"; doch op blz. 333 prijst hij de grootste philologen der vorige eeuw, (de rationalistische 19de eeuw), omdat zij, naar zijn aan Wach ontleende citaten, Dilthey's hermeneutische opvattingen deelden.

matisch absolutisme. Het zij zo. Het is een vonnis, dat tegen iedere *overtuiging* kan worden uitgesproken.

Keren wij evenwel tot het oorspronkelijk geschilpunt terug. Gesteld dat de voorstelling van Dr Rozelaar omtrent onderlinge toenadering van Joodse en Christelijke zienswijze juist ware, zou dit dan betekenen, dat, waar Heilige Schriften door twee soorten van gelovigen in onderlinge waardering voor elkaars hermeneutiek voor tweeërlei uitleg werden vatbaar geacht, dit verschijnsel parallel gaat met het verklaren van een litteraire overlevering, die voor deze belijders *niet* de waarde heeft van heilige oorkonde? Het antwoord op deze vraag moet m.i. ontkennend luiden. Wat de philologie met een tekst doet, is iets totaal anders dan wat een gelovige ermee doet. De bijbel ontsluit in de Joodse of Christelijke gemeente haar waarheid aan de leden van deze gemeenschap op een eigen wijze; het Christendom spreekt hier van een *testimonium spiritus sancti internum*. Uitdrukkelijk heb ik deze „gelovige" exegese buiten de discussie gehouden (N.T.T. I, blz. 147). Over haar goed recht te twisten is nutteloos, want het gelovig gemoed blijft ten eeuwige dage de heilige tekst allegoriseren en zijn subjectief beleven verbinden met wat de Openbaring meedeelt. Als hier echter de philologie haar exempel moet vinden, is zij verloren, want ook voor haar gelden de aangehaalde woorden, die Huizinga met het oog op de historie schreef: „Niet de mythus is haar wetensvorm, maar de critische wetenschap".

Voor de theologie, die wetenschap is en toch de band met het geloof der Kerk nimmer verliezen kan, liggen hier de problemen opgehoopt, ja zij worden zelfs tegenwoordig scherp toegespitst. De zgn. exegese „in de ruimte der Kerk" neemt met Wilhelm Vischer en anderen een wetenschappelijke allure aan, waardoor zij de O. en N.T.-ische wetenschap vaak tot groot verzet prikkelt; de wetenschappelijke interpreten van de oude stempel, die werken met een beproefde philologische methode, kunnen moeilijk het bestaan ener *hermeneutica sacra* naast een *hermeneutica profana* aanvaarden, vooral wanneer de eerste de laatste waardeloos acht. Misschien mogen beide richtingen herinnerd worden aan een uitspraak van August Böckh:

Der Unterschied zwischen einer *hermeneutica sacra* und *profana* ist... ganz unstatthaft. Ist ein heiliges Buch ein menschliches Buch, so muss es auch nach menschlichen Gesetzen, d.h. auf die gewöhnliche Weise verstanden werden; ist es aber ein göttliches Buch, so

ist es über alle Hermeneutik erhaben und kann nicht durch die Kunst des Verstehens, sondern nur durch göttliche Begeisterung begriffen werden. Am wahrscheinlichsten (men lette hier op de voorzichtige formulering!) möchte jedoch jedes wahrhaft heilige Buch... nur aus beiden Quellen zugleich verstanden werden [1].

Het heeft er de schijn van, dat het subjectivisme in de klassieke philologie de Griekse en Romeinse teksten tot „heilige boeken" wil maken. Dientengevolge treft men tegenwoordig zeer vaak een exegese „der gelovigen" aan, waarvan de dissertatie van Dr Rozelaar niet eens het sterkste voorbeeld is. Met name op het gebied van de Griekse en Romeinse godsdienst wordt de eis van het meebeleven en zich laten overtuigen door de antieke geloofsvoorstellingen veelvuldig gesteld. Het bespreken van deze richting in de godsdienstgeschiedenis zou een apart artikel vergen. Coryphaeën van dit subjectivisme, dat somtijds het smachtend verlangen van Hölderlin naar gemeenschap met de mens der Oudheid nabij komt, zijn W. F. Otto (o.a. in zijn boeken *Götter Griechenlands* (1929) en *Dionysos* (1934)) en K. Kerényi (o.a. in *Apollon* (1937), *Einführung in das Wesen der Mythologie* (1941) en *Hermes der Seelenführer* (1944)). Zij propageren een nieuw geloof in Griekse goden als Dionysus en Hermes en stellen vast, dat alleen in willige overgave aan deze machten de wetenschappelijke onderzoeker aan zijn taak beantwoordt. In de consequente methode, waarbij het beleven aan het verklaren vooraf moet gaan, doen zij met de oorkonden, die zij gebruiken, wat de gelovige Jood of Christen doet met zijn Godsopenbaring. In de wetenschappelijke pretentie, die deze paganistische en Christelijke subjectivisten beiden hebben, ligt een overeenkomst voor theologie en klassieke philologie. Deze was de reden, waarom ik in overleg met wijlen Prof. de Groot de aandacht van theologen op deze parallelle vraagstukken wilde vestigen. Men voert niet een strijd met windmolens als men de wetenschappelijke hermeneutiek wil vrijwaren voor deze methodische aberraties, want het is voor haar een levenskwestie. Geeft men hier een vinger, dan neemt het subjectivisme de gehele hand.

---

[1]) *a.a.O.*, S. 80–81.

DE APOSTOLICITEIT DER KERK[1])

DOOR

H. BERKHOF

Zeist

Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.

Irenaeus, Adversus haereses, III, 3, 1

I

,,Wij geloven in éne heilige, algemene en apostolische Kerk.'' Zo belijdt de gemeente van Jezus Christus van zichzelf in de zgn. geloofsbelijdenis van Nicaea. Door de toevoeging ,,apostolisch'' onderscheidt deze belijdenis zich van de meer bekende en er mee verwante ,,12 artikelen''. Dit praedicaat ,,apostolisch'' voor de Kerk, komt pas in de vierde eeuw als formule op, en wel in het oosten [2]), om dan via de geloofsbelijdenis van Nicaea ook in het westen bekend te worden, zonder daar echter een andere of grotere rol te spelen dan als onderbouw voor de leer van de bisschoppelijke successie en van het primaat des pausen. In de tijd der reformatie treedt om die reden begrijpelijkerwijze het praedicaat geheel op de achtergrond [3]). Het zal ons straks blijken, dat dit niet voor de zaak zelf gold. Maar toen, vooral sinds de Verlichting, het eigen wezen der reformatie steeds meer vervaagde, werd ook het apostolisch karakter der Kerk niet meer begrepen. Mede in verband daarmede moeten we het optreden der zgn. ,,Apostolischen'' sinds ruim een eeuw verstaan. Hun accentuering van het apostelambt en zijn betekenis voor de Kerk was een duidelijk teken, dat het in

---

[1]) Het onderstaande bevat de hoofdzaak ener rede, uitgesproken bij de opening der lessen aan de Academie voor Kerk en Wereld, te Driebergen, op 17 September 1947.

[2]) Het eerst in het symbool van Epiphanius; zie Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* etc. [24], Barcelona 1946, 14.

[3]) Ik vond de uitdrukking slechts bij J. Gerhard, gecit. in H. Schmid, *Die Dogmatik der Ev.-Luth. Kirche*[7], Gütersloh 1893, S. 434, Anm. 7.

de Kerk in hoge mate had ontbroken aan bezinning op haar apostolische grondslag.

Pas in de laatste decenniën is het woord ,,apostolisch" weer een rol gaan spelen en nu veelszins in een andere betekenis dan oorspronkelijk was bedoeld. Door Kraemer en op zijn voorgang door de beweging voor Gemeente-Opbouw, is het woord in ons land weer ingeburgerd, om uitdrukking te geven aan de zendingsroeping der Kerk, die ambtsdragers en gemeenteleden beiden omvat. Een reeds oudere parallelle beweging vinden we in het ,,lekenapostolaat" der Rooms-Katholieke Kerk. Terwijl de confrontatie der Kerken in de oecumenische beweging andererzijds de Kerken der hervorming opnieuw plaatst voor het vraagstuk der zgn. ,,apostolische successie". Zo is er alle reden, ook van uit het huidige leven der Kerk, om de vraag te stellen: wat kan en moet het betekenen, wanneer wij het apostolisch karakter der Kerk belijden?

Het spreekt vanzelf, dat we ter beantwoording van deze vraag onze blik richten naar het Nieuwe Testament, waarin de *naam* ,,apostel" zo vaak voorkomt. Echter is het een bekend feit, dat deze naam en het *begrip* dat wij er mee verbinden, in het Nieuwe Testament niet geheel samenvallen. Wij denken dan aan de twaalf discipelen die Jezus om zich heen vergaderde en na de opstanding uitzond. Maar het woord ,,apostel" (ἀπόστολος), een profaan woord, dat ,,afgezant" betekent, komt in het N.T. ook in algemene zin voor, b.v. 2 Cor. 8 : 23 (waar de S.V. ,,afgezanten der gemeenten" heeft) en Philipp. 2 : 25 (S.V. ,,afgezondene"). Daarnaast heeft het woord in het N.T. een begrensder betekenis en duidt het mensen aan, die wij nu ,,zendelingen" zouden noemen. Barnabas (Hand. 14 : 4, 14), Andronikus en Junias (Rom. 16 : 7) heten ,,apostelen"; ook Jacobus, de broeder des Heren (Gal. 1 : 19), die naast de twaalf in de eerste gemeente een bijzondere rol speelde. We krijgen hierbij echter de indruk, dat de apostelnaam beperkt wordt tot die zendelingen die hun opdracht rechtstreeks van de opgestane Heer hebben ontvangen [1]). Apostel is dan geen gemeentelijk ambt, maar berust op het ooggetuige-zijn en bestaat krachtens de bijzondere opdracht,

[1]) Denk aan 1 Cor. 15 : 6 v.v. Gezien het gebruik van ἀποστέλλω in Luc. 10, zijn ook de zeventig als apostelen te beschouwen. Vgl. Markus Barth, *Der Augenzeuge*, Zürich 1946, S. 334–347 (een in zijn geheel voor ons onderwerp belangrijk boek). Voor het hele vragencomplex, zie de artt. ἀπόστολος, δώδεκα en μαθητής, alle van Rengstorf, in Kittel, Th. W.N.T.

verleend door Jezus Christus Zelf, die in Hebr. 3 ,,de Apostel onzer belijdenis" heet.

De apostelen zijn in het N.T. dus een grotere schare dan de twaalf apostelen [1]). Toch wordt de naam ,,apostel" in verre de meeste gevallen alleen voor deze twaalf (en voor Paulus) gebruikt. Het is duidelijk, dat zij in heel bijzondere zin ,,apostelen" zijn en een aparte groep vormen, waarom ze dan ook vaak kortweg als ,,de twaalf" (c.q. ,,de elf") worden aangeduid [2]). Zij hebben met de wijdere groep twee kenmerken gemeen, nl. het ooggetuige-zijn en de zendingsroeping, maar bezitten nog een onderscheidend kenmerk, nl. de nadrukkelijke persoonlijke roeping door Jezus zelf. De twaalf (we kunnen hen nu in het vervolg zonder gevaar voor misverstand ,,*de* apostelen" noemen) bezitten een ambt, hun door Christus Zelf rechtstreeks verleend [3]). De teksten, vooral Marcus (3 : 13 v.v.) en Lucas (6 : 12 v.v.) spreken dat duidelijk uit. Gedurende de ganse nacht die aan de roeping voorafgaat, verkeert Jezus in gebed. Dit wijst op de grote ernst van de beslissing die Hij op het punt staat te nemen (Lucas 6 : 12). Dan roept Hij de wijdere kring Zijner discipelen tot Zich, uit wier midden Hij met een vrijmacht, die geen grond aangeeft en geen hoger beroep toelaat, er twaalf ,,uitverkiest" (Lucas 6 : 13), ,,die Hij wilde" (Marcus 3 : 13).

Het getal twaalf, het aantal, komt in de Evangeliën duidelijker naar voren dan de namen. Bij de Evangelisten kloppen de namen niet steeds, maar het zijn er altijd twaalf. Dit getal moet zijn bijzondere zin hebben. Daarbij wijst niet de dierenriem, maar het twaalftal van Jakobs zonen en van Israëls stammen ons de juiste weg. Zoals eens uit twaalf bronnen de rivier van het uitverkoren volk ontsprong, zo zijn het er ook weer twaalf, uit wier prediking het nieuwe Israël, de messiaanse gemeente van de eindtijd, geboren wordt. Twaalf, het getal der volmaaktheid, is hier tegelijk het getal der continuïteit in Gods werk, en dus tegelijk de aanwijzing van

---

[1]) Evenals vóor de opstanding de discipelen een grotere kring zijn dan de twaalf.

[2]) De miskenning van het wezenlijk onderscheid tussen de twaalf en de bredere apostelkring is de grondfout van Henri Monnier, *La notion de l'apostolat*, Paris 1903. Hij acht daarom het apostolaat herhaalbaar en vindt het terug in de zendingscharismata door alle eeuwen heen. Op het waarheidselement hierin komen we aan het slot van ons betoog te spreken.

[3]) De historische critiek heeft lang getracht, dit te ontkennen of te verzwakken; niet omdat de teksten hiertoe aanleiding zouden geven, maar omdat men uitging van de gedachte, dat Jezus geen maatregelen tot ,,kerkstichting" had genomen. Nu men algemeen op dit laatste is teruggekomen, is een discussie over de historiciteit van het apostolaat niet actueel meer.

een beslissend nieuw begin in het heilshandelen Gods.

Het gaat hier om een bijzonder ambt. Niet ten onrechte gebruikt men wel de (overigens weinig fraaie) naam van „apostelcollege" [1]). Het merendeel van Jezus' ons overgeleverde woorden, zal Hij niet tot het volk, maar tot de twaalf hebben gesproken. Hen heeft Hij apart en in het geheim genomen. Vóor kruis en opstanding mag dit geheim nog niet van de daken worden gepredikt (Matth. 16 : 20). Er zijn dingen, die Hij niet tot allen, alleen tot de twaalf zegt (Luc. 12 : 41). Hun is het gegeven, de verborgenheden van het Koninkrijk der hemelen te weten (Matth. 13 : 11). Jezus' prediking is slechts gedeeltelijk publiek. Hij richt zich in 't bijzonder tot de twaalf, die zich straks openlijk tot allen zullen moeten richten (Matth. 10 : 27). Het laatste Avondmaal viert Hij met hen alleen. Maar ook reeds de Bergrede richt zich allereerst tot de twaalf, gelijk bij Lucas uit het verband (de bergrede volgt op de roeping der twaalf, Luc. 6) en uit de woorden zelf blijkt (Lucas 6 : 20 v.). De bergrede kan worden gezien als de inauguratie in het apostelambt. Ook in het hogepriesterlijk gebed wordt hoofdzakelijk voor de twaalf en slechts in samenhang met hen (Joh. 17 : 20 v.) voor heel de gemeente gebeden. Vele woorden die wij gemakkelijk algemeen toepassen, zijn in de eerste plaats tot deze twaalf gezegd. Zij hebben een heel bijzondere plaats. Hun wordt het Koninkrijk verordineerd, zij zullen zitten op twaalf tronen, oordelende de twaalf geslachten Israëls (Lucas 22 : 28–30), hun is de macht gegeven, het Koninkrijk te openen en te sluiten (Matth. 16 : 19, 18 : 18, Joh. 20 : 23), zij zijn het fundament, waarop de Kerk nu is gebouwd (Matth. 16 : 18, Efeze 2 : 20) en wier namen eenmaal zullen geschreven staan op de fundamenten van het nieuwe Jeruzalem (Openb. 21 : 14).

Trachten we met deze dingen voor ogen, het *wezen* van het apostolaat te omschrijven, dan vinden we dat het best samengevat in Marcus 3 : 14 v.: „En Hij stelde er twaalf, opdat zij met Hem zouden zijn, en opdat Hij hen zou uitzenden om te prediken, en om macht te hebben de ziekten te genezen en de duivelen uit te werpen." Het gaat dus om: 1. met Jezus zijn; 2. verkondiging;

[1]) De verkiezing van Matthias in de „vacature-Judas" (Hand. 1 : 15–26), hoe wij hierover ook te denken hebben, bewijst in elk geval dat het apostolaat als een speciaal ambt werd beschouwd (vs 20), waarvoor het ooggetuige-zijn eerste voorwaarde was (vs 21).

3. tekenen. Ook dit laatste is typisch apostolisch (Marc. 16 : 17 v., 2 Cor. 12 : 12). Eén kenmerk wordt hier niet genoemd: het apostolische lijden (Matth. 5 : 10 v.v., 10 : 16 v.v., 24 : 9, Joh. 16 : 33, 21 : 18 v.). Toch spreek ik liever niet van vier, maar van twee wezenskenmerken van het apostolaat. Want de tekenen zijn een bekrachtiging, en het lijden is een gevolg van hun verkondiging. Gemeenschap met Jezus en uitzending door Jezus zijn de beide constituerende elementen van het apostolaat. De gemeenschap is er terwille van de uitzending: Jezus roept hen tot Zich met de belofte: „van nu aan zult gij mensen vangen'' (Lucas 5 : 10). En omgekeerd: de uitzending berust op de gemeenschap: „hetgeen wij gezien hebben met onze ogen, hetgeen wij aanschouwd hebben en onze handen getast hebben van het Woord des levens, dat verkondigen wij u''; zo spreekt de apostel (1 Joh. 1 : 1, 3). Beide, gemeenschap en verkondiging, liggen schoon samengevat in het woord: *getuige* (Lucas 24 : 48, Hand. 1 : 22, 2 : 32, 3 : 15, 5 : 32, 10 : 41). De apostel is de getuige, de ooggetuige, die in het proces tussen God en wereld zijn getuigenis aflegt, de volgeling, die zendeling wordt (Joh. 15 : 27).

Zo zijn in het apostelambt navolging en uitzending onverbrekelijk verbonden. Echter niet in de zin van een voorzichtig evenwicht, waarbij het ene element het andere begrenst, maar in de zin ener teleologische dialectiek, waarbij het ene de grond van het andere en het andere het doel van het eerste is. Direct bij de roeping wordt de uitzending als doel gesteld (Marcus 3 : 14, Lucas 5 : 10). Maar deze treedt dan terug en alle nadruk valt op de navolging. Pas als deze voltooid is, bij het afscheid voor de hemelvaart, wordt de uitzending tot een bevel (Matth. 28 : 18–20, Hand. 1 : 8), waartoe op de Pinksterdag de kracht wordt verleend. Er is een voortgang van volgeling tot zendeling.

Met dit tweevoudig kenmerk staan de apostelen tussen Jezus en de Kerk in. Rondom Jezus vertegenwoordigen zij de Kerk en betonen ze plaatsvervangend, wat mensen kunnen bij Jezus' weg en werk. Dat is niet veel; het is in hoofdzaak niet-begrijpen, tegenwerken en straks vluchten. Maar nochtans is er krachtens Jezus' roeping ook dat andere: met Hem gemeenschap hebben en Hem in de wereld verkondigen. Ook daarin representeren de apostelen de Kerk. Want de Kerk na hen zal datzelfde op indirecte wijze doen: door middel van het apostolisch ooggetuigenis zal ze met haar Hei-

land en Heer gemeenschap hebben (1 Joh. 1 : 1 v.v.) en in de wereld zal ze dat verkondigen, wat ze van de apostelen heeft gehoord (2 Tim. 2:2). Maar dat betekent dan tegelijk: de apostelen vertegenwoordigen Jezus Christus tegenover de Kerk. In hun getuigenis is Hij met ons. Niet zo, dat zij een tussenschakel vormen, die een afstand schept tussen Hem en ons. Integendeel: het apostolaat betekent juist de overbrugging van deze afstand; door hun dienst hebben wij gemeenschap met de Vader en met Zijn Zoon Jezus Christus (1 Joh. 1 : 3). Het apostolaat stelt Christus tegenwoordig; in, met en onder het apostolaat is Hij sacramenteel aanwezig [1]. We denken daarbij aan woorden als „Die u ontvangt, ontvangt Mij" (Matth. 10 : 40) en „Wie u hoort, die hoort Mij; en wie u verwerpt, die verwerpt Mij" (Lucas 10 : 16) [2], maar ook aan de woorden over de sleutelmacht en de volmacht tot vergeving (Matth. 16 : 19, 18 : 18, Joh. 20 : 23). Hier worden aan de apostelen geen nieuwe speciale functies verleend; in deze woorden ligt het representatief en sacramenteel karakter van het apostolaat omschreven. Jezus Christus is zelf de vergeving die gepredikt moet worden (Lucas 24 : 47). Hij is gezet tot een val en opstanding (Lucas 2 : 34). Daarom voltrekt zich in de houding tegenover Zijn gevolmachtigden Gods beslissing over een mens. Van hun prediking, die een reuke des levens ten leven en een reuke des doods ten dode is (2 Cor. 2:16), is geen hoger beroep mogelijk (Gal. 1 : 8). Want het is God die door hen bidt (2 Cor. 5 : 20). De beslissing tegenover het woord der apostelen is een laatste beslissing, een beslissing tegenover God Zelf, waarop God met Zijn richtende of vrijsprekende beslissing antwoordt. In de prediking Zijner gevolmachtigde ooggetuigen is Jezus Christus Zelf bindend en bevrijdend tegenwoordig. Het apostolaat kunnen we noemen: het grondsacrament der Kerk [3].

De apostelen vormen dus, heilshistorisch en dogmatisch gezien, een kategorie op zichzelf. Ze behoren niet in de christologie noch in de ecclesiologie. We kunnen ook zeggen: ze behoren in beide tege-

---

[1]) M. Barth, *a.a.O.*, S. 200: „Man möchte sagen: Jesus Christus identifiziert sich in sakramentaler Weise mit seinen Aposteln."

[2]) Dit laatste woord is gericht tot de 70, wier ambt als een tijdelijke, met het oog op Israël gegeven uitbreiding van het ambt twaalf moet worden beschouwd.

[3]) Het is te betreuren en werkt verwarrend, dat de Reformatie in het gebruik van het woord „sacrament" zozeer de middeleeuwse traditie is gevolgd en daarom de prediking des Woords geen sacrament heeft genoemd, waardoor het verband van doop, prediking en avondmaal niet voldoende gezien werd en evenmin werd verstaan, dat de (apostolische) Schrift het grondsacrament der Kerk is. Een zuiverder terminologie zou de dis-

lijk. Nog juister ware het, ze te behandelen in een apart hoofdstuk, dat dan echter minder welluidend „apostolologie" zou moeten heten. In de apostelen treffen Christus en Zijn Kerk paradigmatisch samen. De apostel is wortel, oerbeeld, fundament der Kerk. Zijn ambt van navolging en zending praefigureert wezen en roeping, substantie en functie der Kerk. In de apostel als ooggetuige en verkondiger uit de eerste hand is de Kerk aanwezig, maar op een oorspronkelijke, onherhaalbare wijze. De zin van dit ambt moet dan ook gezocht worden in het historisch karakter der Christus-openbaring. Het historische is het onherhaalbare. Zal het blijven voortleven, dan moeten er ooggetuigen zijn, die voor alle volgende geslachten op gezaghebbende wijze getuigenis kunnen afleggen van de dingen die geschied zijn. Daarom koos Jezus Zich in een plechtige ure deze groep en verscheen Hij „niet al den volke, maar den getuigen die van God te voren verkoren waren, ons namelijk, die met Hem gegeten en gedronken hebben, nadat Hij uit de doden opgestaan was" (Hand. 10 : 41). Zo is het apostolaat het fundament der Kerk. Op hun navolging en getuigenis is de Kerk gebouwd. In die navolging en dat getuigenis betrekken zij de Kerk, die door bemiddeling der apostelen zelf gemeenschap met Christus ontvangt en zelf het getuigenis der apostelen in de wereld voortzet.

We kunnen echter niet zeggen, een volledige bepaling van het apostolaat te hebben geboden, wanneer we ook niet zijn *geschiedenis* in het N.T. mede overwegen. Als we hebben gehoord van het twaalftal, van hun fundamentele plaats en sacramentele betekenis, dan kan het niet anders, of allerlei in de geschiedenis van het apostolaat moet ons vreemd voorkomen.

Om te beginnen: het getal twaalf had, gelijk we zagen, een wezenlijke betekenis. Niettemin waren er op het beslissende ogenblik van de opdracht, na de opstanding, slechts elf. Evenals eerst over „de twaalf" spreekt het N.T. dan over „de elf" (Matth. 28 : 16,

---

cussie met Dr Cornelia de Vogel verhelderen, die aan de Reformatie verwijt, dat deze het sacramentele karakter van het N.T. heeft miskend; zie haar *Ecclesia Catholica*, Utrecht 1947, passim, spec. blz. 174–185. De discussie kan dan niet gaan over het al of niet sacramenteel karakter der heilsmededeling, maar over de vraag naar de accentverhouding tussen de verschillende sacramenten en naar het grondsacrament. Dit laatste is de apostolische prediking, nu belichaamd in de Schrift, waarom dan ook de Reformatie, m.i. terecht, aan de sacramenteel verstane prediking de centrale plaats gaf die in de voorafgaande eeuwen door de mis was ingenomen. In de R.K. Kerk wordt het sacramenteel karakter van Schrift en prediking noch in de theologie, noch in de practijk erkend.

Marcus 16 : 14, Lucas 24 : 9, 33, Hand. 1 : 26), alsof dit een totaliteit, alsof dit niet een geschonden totaliteit was! Judas is uitgevallen. „Heb Ik niet u twaalf uitverkoren? En één uit u is een duivel" (Joh. 6 : 70). Judas heeft Jezus, en daarmee zijn ambt, verraden. In plaats van met Jezus te zijn (Marcus 3 : 14), was hij tegen Hem. In plaats van vóór Hem te getuigen, getuigde hij tegen Hem. Blijkbaar is Christus' belofte van sacramentele tegenwoordigheid in het apostolaat nog geen garantie en is Zijn opdracht geen overdracht. Ook in het twaalftal doen duivel en zonde hun werk, en doorkruisen ze Christus' bedoeling en werk. Toch gaat dit werk door, ook in Judas. Christus is als reuke des levens ook een reuke des doods ten dode. Hij is als opstanding ook gezet tot een val. Hij, de zaligheid, is daarin tevens de ergernis. Deze tweede, deze vreselijke mogelijkheid, representeert Judas. De apostelen horen bij de Heer als de stralen bij het zonnelicht; maar Judas is de schaduw, die de keerzijde is van dit licht. Door hem worden de twaalf tot elf. Zijn daad en lot prediken hoe aarden de vaten zijn en hoe souverein de Heer met hen omgaat.

Maar er is meer. Niet alleen Judas, allen hebben gefaald. Bij de gevangenneming in de hof van Gethsemané hield aller navolging op, toen ze vluchtten. Straks, na de opstanding, maakt Christus in de vrijmacht Zijner vergeving, een nieuw begin. Niet zij nemen de afgebroken draad van het apostolaat weer op. Dat kan en doet Hij alleen.

Maar niet alleen in de navolging, ook in de verkondiging aan al de volken, heeft het apostolaat gefaald. Dat is de duidelijke prediking van het boek Handelingen. Het begint met het bevel tot zending onder Joden en heidenen (1 : 8) en het eindigt met de uitvoering van dit bevel in de hoofdstad der wereld. Maar daartussen in staan heel andere dingen. De apostelen blijven in Jeruzalem, ze trekken vandaar hoogstens naar Samaria, waarschijnlijk gedwongen door de vervolging na Stefanus' dood (8 : 4 v.). Niet door eigen wil, maar tegen wil en dank betrekken de apostelen de heidenen in hun gezichtskring. Eerst Filippus (8 : 26 v.v.), straks Petrus, in verband met Cornelius en niet zonder tegenstand en hemelse berisping (10 : 13–15, 45), moeten leren, dat ook de heidenen voorwerp van Gods barmhartigheid zijn. Petrus moet zich daarvoor verantwoorden, maar Hij weet Jeruzalem van de daden Gods te overtuigen (11). Dit alles is echter slechts voorspel voor de roeping van Paulus, die uitverkoren is om in het bijzonder de heidenen het

Evangelie te prediken (9 : 15, vgl. Gal. 1 : 16). Door de gemeente van Antiochië wordt hij samen met Barnabas als zendeling de heidenwereld ingezonden (13 : 1–3). Dan rijst echter vanuit Jeruzalem de vraag, die reeds even naar aanleiding van Cornelius' bekering was opgekomen, of deze heidenen niet ook de Mozaïsche wetten moeten houden (15 : 2). Op een vergadering in Jeruzalem wordt deze vraag beslist ontkennend beantwoord. Hoofdstuk 15 is de spil van het boek Handelingen. Petrus en Jacobus volgen Paulus' lijn. Wat Petrus betreft, was dit na zijn droom (10) niet anders te verwachten [1]). Toch is de practijk hem, de echte Jood, moeite blijven kosten. Uit vreesachtigheid voor joods-christelijke doordrijvers verbrak hij in Antiochië zijn tafelgemeenschap met de heidenchristenen, waarover Paulus hem scherp heeft terecht gewezen [2]).

Handelingen, nader verduidelijkt door de Galatenbrief, onthult de spanningen in het apostolaat. De apostolische roeping loopt gevaar. Ze wordt gered, doordat een dertiende apostel wordt geroepen, die de twaalven klaarheid en beslistheid geeft aangaande de te volgen weg [3]). Paulus heeft zichzelf als de dertiende en laatste apostel beschouwd. Heel de tweede brief aan de Korinthiërs is een verdediging van zijn apostolaat. Daar hij Jezus tijdens Diens aardse leven niet was gevolgd, maar Deze hem pas was verschenen, toen alle andere verschijningen reeds tot het verleden behoorden, beantwoordt Paulus nauwelijks aan de voorwaarden voor het apostelschap en kan hij in zijn roeping slechts een zeer bijzondere genade

---

[1]) Petrus zegt hier merkwaardigerwijze dat God hèm verkoren heeft als heidenapostel (15 : 7). Herinnert hij zich nu met schaamte zijn universele opdracht? Volgens Paulus was de afspraak, dat Petrus onder de Joden zou blijven werken (Gal. 2 : 9). Volgens de oude apostelverhalen, maar waarschijnlijk ook reeds volgens het N.T. (1 Cor. 9 : 5, 1 Petrus) is Petrus later ook heidenapostel geworden.

[2]) Gal. 2 : 11–14. Dit blijft voor de R.K. theologie een moeilijk punt, dat men zoveel mogelijk tracht te verzachten: een broederlijk meningsverschil (Klug, *Het Kath. Geloof*, Heemstede 1941, blz. 578), niet over de leer, maar over de kerkelijke politiek (de Vogel, *a.w.*, blz. 187); wij zien „S. Pierre se tromper sur la conduite à tenir dans une circonstance particulière" (*Dict. Théol. Cath.*, art. *Apôtres* par J. Bainvel, I, 2, col. 1655). Maar zou Paulus dan ooit (en dat nog wel lang er na en tegenover derden) zulke krasse woorden hebben gebruikt als „veinzen" (vs 13), „overtreder" (vs 18) en „te niet doen van de genade Gods (vs 21; de beide laatste qualificaties zien minstens zijdelings op Petrus' doen)? De onderscheiding tussen leer en kerkpolitiek is bij dit gebeuren een abstractie. Het was een falen van Petrus op het beslissende punt, in Paulus' ogen blijkbaar niet veel minder dan een verloochening van Christus.

[3]) Dat door de bijzondere roeping van Paulus, de verkiezing van Matthias in de vacature-Judas (Hand. 1) als onwettig wordt gedisqualificeerd, zoals vaak wordt gezegd, is m.i. niet te bewijzen.

zien. Als een „ontijdig geborene", als een abnormaliteit [1]) is hij apostel geworden. Daarom is hij de minste der apostelen, maar staat hij toch krachtens zijn roeping met deze op één lijn (1 Cor. 9 : 1–6, 15 : 8, 10, 11, Gal. 1 : 15), want ook hij is ooggetuige en heeft den verrezen Heer gezien (1 Cor. 9 : 1, 15 : 5–8). Niet door mensen, maar door Christus zelf is hij geroepen (Gal. 1 : 1). Daarom is ook zijn woord bindend en ontbindend; wie een ander Evangelie brengt, is vervloekt (Gal. 1 : 9). Paulus heeft het immers niet van een mens ontvangen, maar door de openbaring van Christus Zelf (Gal. 1 : 12).

Daarom treedt Paulus door zijn roeping zelfstandig naast de apostelen. Onafhankelijk van hen leeft hij uit dezelfde opdracht en vertegenwoordigt hij hetzelfde gezag. Daarom erkent hij de twaalven ook als zijns gelijken, hoogstens met een „Ehrenvorrang" [2]). Hij gaat echter zijn eigen weg, en het lijdt geen twijfel, dat hij die weg ook zou zijn gegaan als Petrus en de andere apostelen hem daarop niet waren gevolgd [3]). Maar de Heer der gemeente, die Paulus naast de twaalf roept, zorgt er ook voor, dat de spanning niet tot een tegenstelling wordt, maar in harmonie wordt opgelost. Paulus en de twaalf houden elkander vast. Paulus wordt door openbaring vermaand, om de twaalf door zijn heidenapostolaat voor de beslissing te stellen (Gal. 2 : 2). De twaalf erkennen hem en volgen straks zijn weg. De dertiende brengt de twaalf in het spoor, dat de Heer hun gewezen had. Door de dertiende wordt het falen der twaalf voorkomen. De dertiende wordt daarbij de eerste. Want deze dertiende is juist de enige, die ons in weg en werk duidelijk voor ogen staat en achter wiens zendingsarbeid het werk der anderen schuil gaat, eerst in Handelingen, later door de samenstelling van de canon.

---

[1]) Dat is wel de eigenlijke bedoeling van het woord ἔκτρωμα (zie Kittel, *W.N.T*, II, 463 v.v.).

[2]) Zie Julius Wagenmann, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf* (Beiheft 3 zur ZNW), Giessen 1926, S. 49.

[3]) Zie Gal. 1 : 16 v.v., 2 : 9, waar Paulus de autoriteit van Petrus c.s. door de keuze zijner woorden (vlees en bloed! οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι!) wel zeer naar achter schuift. Vgl. A. J. Bronkhorst, *Schrift en Kerkorde*, Den Haag 1947, blz. 35 v. In Dr J. de Jong–Dr R. Post, *Handboek der Kerkgeschiedenis*[4], Utrecht enz. 1946, lezen we op blz. 51: „In den Galatenbrief wil Paulus tegen Judaïzanten aantoonen, dat de Joodsche wet niet meer verplichtend is en zijn doorslaand bewijs is, dat Petrus het ten slotte met hem eens was." Dat wordt m.i. door de gedachtengang in Gal. 2 niet slechts niet gesteund, maar duidelijk weersproken. „Doorslaand bewijs"; desnoods tegen Petrus, is de zin van de in Christus verschenen genade (vs 4, 5, 16 v.v.). Dit bewijs wordt onderstreept door het feit, dat zelfs Petrus, die op dit punt zulk een sterke remming heeft, Paulus moet bijvallen (vs 6, 9).

Deze hoogst opmerkelijke geschiedenis van het apostolaat [1]) mogen we bij de wezensbepaling geen ogenblik vergeten. Niet dat de geschiedenis omverwerpt wat we uit Christus' eigen woorden over het wezen verstonden. Maar het is wel zo, dat de geschiedenis op het wezen het juiste licht werpt. In het apostolaat is Christus sacramenteel tegenwoordig, maar gelijk de apostelen daarbij blijven die ze zijn, aarden vaten (2 Cor. 4 : 7), zo behoudt ook Hij tegenover hen Zijn goddelijke vrijmacht. Hij draagt hun Zijn werk op, maar Hij draagt het hun niet over. Hij is mèt hen, al de dagen (Matth. 28 : 20). Maar Hij is niet zonder meer ìn hen. Hij begeleidt hen als hun levende Heer. Hij kan daarom, als het moet, ook tegen hen zijn. Zijn sacramentele tegenwoordigheid in het apostolaat heft Zijn vrijmacht daartegenover niet op, evenmin als eens Gods vrijmacht en tegenwoordigheid elkander uitsloten in Mozes' staf (Num. 20 : 7–12), in de koperen slang (2 Kon. 18 : 4), in de ark (1 Sam. 4 : 3–11), in de tempel (Jer. 7 : 4, Ez. 10 : 18 v.v., 11 : 22 v.v.). Christus delegeert Zijn werk en houdt het toch zelf in handen. De antecessor blijft levend, zegenend en richtend, zijn successoren begeleiden. De successor wordt geen stedehouder. Geen apostolisch vlees kan roemen in zichzelf. De twaalf zijn er elf, en de dertiende redt hun weg. Maar zo handhaaft Hij hen, overmachtig, „opdat de uitnemendheid der kracht zij van God en niet uit ons'' (2 Cor. 11 : 7). Dat is het beeld van het apostolaat. Dat is ook het beeld van de Kerk, op dit fundament gebouwd. Zo is Jezus Christus met haar, in de eenheid van delegatie en vrijmacht. Wij mogen dit niet vergeten wanneer we nu de apostoliciteit der Kerk nader trachten te bepalen.

---

[1]) Een geheel andere verklaring hiervan geeft M.-J. Congar O.P., in zijn *Esquisses du Mystere de l'Eglise*, Paris 1941, in het artikel: „Vie de l'Eglise et conscience de la catholicité'' (p. 117–127). Aanknopende bij Harnacks ontkenning van een universalistisch zendingsbevel door Christus zelf, betoogt C. dat de apostelen pas door het feit van de bekering der heidenen tot het juiste inzicht kwamen en dat dit het eerste voorbeeld is der ontwikkeling van het christelijk geloofsinzicht, gelijk deze in de R.K. plaats vindt en die vaak boven het letterlijke gegeven der Schrift uitgaat. Dit verbond van Harnack en Congar geeft te denken. Het universalisme ligt echter niet slechts impliciet, maar duidelijk expliciet, ook al in Jezus' prediking vóor het kruis opgesloten (Matth. 5 : 13 v., 8 : 11, 10 : 18, 13 : 38, 22 : 9 v., 24 : 31, 25 : 3; denk ook aan Jezus' vereenzelviging met de Knecht des Heren en de Mensenzoon; zie dan Jes. 49 : 6 en Dan. 7 : 14). Daarmee vervalt Congars betoog. Er was een expliciet zendingsbevel, dat geen bewustwording en ontwikkeling, maar geloof en gehoorzaamheid vroeg.

II

Het wezen van het apostolaat ligt in het ooggetuige-zijn. Daarom is het apostolaat een instelling voor éénmaal, onherhaalbaar. Tegelijk echter is dit apostolaat het middel waarvan Christus Zich bedient om Zijn werk, eens vóór al geschied, in de geschiedenis te doen voortleven. We staan nu voor de vraag, hoe dit mogelijk is. Hoe kan iets onherhaalbaars in de geschiedenis voortleven? Dit lijkt een paradox. Maar het is een werkelijkheid, waaruit we in de Kerk dagelijks leven. Deze werkelijkheid wordt aangeduid met het woord *apostolische successie*. Zonder apostolische successie kan de Kerk niet bestaan. Ook de Reformatie weet dat. ,,The supreme mark of a Church's catholicity is its acceptance of and continuity with the testimony of the Apostles" (Jenkins [1])). Zonder apostolische successie ware de Kerk, naar Barths woorden, ,,die tote, die um die Offenbarung wie um ein lebloses Götzenbild versammelte, die die Einmaligkeit der Offenbarung irgendwie einsehende und darum im Grunde an sich selbst verzweifelnde Kirche" [2]).

De grote vraag is echter: waar en hoe leven de apostelen voort in de Kerk? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, letten we eerst op het N.T. en op de kerkhistorische ontwikkeling. De apostelen predikten het Evangelie en leverden dat aan de gemeenten en in het bijzonder aan de ambtsdragers over. Klassiek is in dit verband Paulus' vermaning aan Timotheus: ,,Bewaar het pand u toebetrouwd" (1 Tim. 6 : 20, Vulgaat: depositum custodi; vgl. 2 Tim. 1 : 14 en 2 : 2). Dit hoeden van het apostolisch depositum is echter niet alleen een zaak van de ambtsdragers, maar van de gehele gemeente. Zij was er al direct na Pinksteren mee bezig, toen de leden volhardende waren in de leer der apostelen (Hand. 2 : 42. Zie verder Lucas 1 : 2, Hand. 16 : 4, Rom. 6 : 17, Philipp. 4 : 9, 1 Thess. 2 : 13, 4 : 1). Dit depositum omvat allereerst de Oud-Testamentische Schriftuur (2 Tim. 3 : 14–16) en daarnaast datgene, wat de apostelen als ooggetuigen van Christus hebben verkondigd. Deze overlevering, deze *traditio*, als de vorm, waarin de apostolische successie zich voltrok, was in de eerste tijd uiteraard alleen mondeling, en ook later, toen er al brieven en evangeliën in omloop waren, gingen de mondelinge en de schriftelijke overlevering nog hand aan hand (2 Thess. 2 : 15). Zolang de apostolische tijd historisch

[1]) Daniel T. Jenkins, *The Nature of Catholicity*[2] 1943, p. 21. Dit boekje bevat voor ons onderwerp vele belangrijke opmerkingen.

[2]) *Kirchliche Dogmatik*, I, 2, S. 606.

nog nabij en de herinnering aan de apostolische prediking uit de eerste of tweede hand levend was, was de apostolische successie een probleemloze vanzelfsprekendheid. Maar ook reeds in die tijd is het een niet te miskennen feit, dat zeer gewichtige elementen van het apostolaat uit de herinnering wegvloeien. Het eerste wat verbleekt, is de herinnering aan het kritisch karakter van het stedehouderschap der apostelen. Dat de apostelen zwakke en zondige mensen waren, die hun roeping voor en na de opstanding hebben vervuld ondanks zichzelf, alleen krachtens het feit, dat de Heer richtend en leidend met hen bleef — deze kennis verdwijnt ten gunste van een bovenmatige verheerlijking der twaalf grondzuilen van de Kerk. ,,So sind sie allem Erdenmasz entrückt. Sie sind erhaben über alle Menschen. Niemand kann sich mit diesen Heroen messen. Sie sind keine Menschen mehr, die Fehler und Schwächen aufweisen'' [1]. In verband daarmee verdwijnt ook de herinnering aan de kritische betekenis van de dertiende apostel, Paulus, en wel ten gunste van Petrus, de spreker en voorman van de twaalf. Men voelde goed aan, dat Paulus het schone schema van de twaalf grondzuilen verstoorde. ,,Apostel im Sinne der Zwölf ist er nicht. Er gilt eben nur als Apostel im Sinne eines Lehrers'' [2]. En met de terugdringing van zijn persoonlijke betekenis houdt het vergeten van de specifiek paulinische verkondiging gelijke tred.

Op deze ontwikkeling was Marcions leer de felle reactie: Paulus zou de enige apostel zijn geweest, die het Evangelie zuiver had bewaard; de anderen hadden gedwaald. Maar Marcion werd (terecht) afgewezen en de ontwikkeling is, wat de R.K. Kerk betreft, uitgelopen op het decreet van paus Innocentius X, die in 1647 elke gelijkstelling van Paulus met Petrus als ketterse leer brandmerkte, wanneer deze de onderwerping van Paulus aan Petrus als de drager van de hoogste bestuursmacht in de Kerk, zou ontkennen [3].

Na het voorgaande valt het niet te verwonderen, dat ook het zendingsdoel van het apostolaat steeds meer uit het oog werd verloren. Het wezen van het apostolaat wordt steeds meer geïsoleerd beschouwd, zonder de daarmee onmiddellijk verbonden roeping. De dynamische en kritische elementen in het beeld van het aposto-

---

[1]) Julius Wagenmann, *a.a.O.*, S. 200.

[2]) Wagenmann, *a.a.O.*, S. 200. Heel dit boek toont aan, hoe in de herinnering der eerste eeuwen Paulus ten gunste van de twaalf werd verdrongen.

[3]) Denzinger, *Enchiridion*, 1091 (p. 360).

laat verdwijnen. Zo wordt het begrip ,,apostolaat'' statisch en hiërarchisch verstrakt.

Deze verschuiving is duidelijk voor wie de ontwikkeling in de tweede eeuw vergelijkt met wat het N.T. ons verhaalt. Maar ze voltrok zich onbewust, een voorbeeld van de ongemerkte verstarring die steeds op een rijke werking van de Heilige Geest pleegt te volgen. Een bewuste krisis trad pas in, toen men stuitte op de vraag, waar het apostolisch gezag nu precies te vinden was, waar de apostolische successie gestalte kreeg. Deze vraag beheerste de dogmatische ontwikkeling in de tweede helft der tweede eeuw. Ze moest opkomen, toen de historische afstand van de apostolische tijd naar de Kerk te groot werd om nog door de herinnering te worden overbrugd. En ze moest gaan kwellen, toen Marcion en de Gnostieken staande hielden, dat de apostelen niet alles van Gods openbaring hadden geweten of tenminste niet alles hadden overgeleverd, reden waarom Marcion vele apostolische geschriften verwierp en de Gnostieken er vele nieuwe bij maakten.

Reeds Ignatius van Antiochië had aan het begin der eeuw deze krisis zien aankomen. Hij spoorde daarom de gemeenten aan, ,,zich te hoeden voor de ketterijen, die toen voor het eerst opkwamen en zich taai te houden aan de overlevering der Apostelen; reeds martelaar, achtte hij het voor alle zekerheid nodig, die ook schriftelijk vast te leggen'' [1]. Die raad heeft de oude Kerk ook opgevolgd. Men ging schiften in de schriftelijke traditie die zich als apostolisch voordeed. De apostolische oorsprong van een geschrift werd de norm voor zijn canoniciteit [2]. Vandaar dat geschriften als I Clemens, Didache, Herder van Hermas e.a. die hoog in aanzien stonden en zeker meer de geloofsinhoud dier generatie vertolkten dan de brieven van Paulus, uitgeschift werden en dat zelfs de Hebreënbrief en verschillende der algemene zendbrieven lang twijfelachtig bleven, aangezien men het er niet over eens was, of deze brieven wel van apos-

[1]) Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, III, 36, 4. Ik volg de vert. Franses (Bussum 1946). De tekst (ed. Schwarz) luidt:... *προφυλάττεσθαι τὰς αἱρέσεις ἄρτι τότε πρῶτον ἐπιπολαζούσας παρήνει προύτρεπέν τε ἀπρὶξ ἔχεσθαι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, ἣν ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ ἐγγράφως ἤδη μαρτυρόμενος διατυποῦσθαι ἀναγκαῖον ἡγεῖτο*. De woordverbinding is in de laatste zin onzeker. Ook de betekenis van *μαρτυρόμενος*. Migne vertaalt: ...quas (sc. traditiones) quidem ad certiorem posteritatis notitiam testimonio suo confirmatas scripsis mandare necessarium duxit.'' Dan zou Ignatius' getuigenis hebben gediend ter aanwijzing van wat apostolische traditie is. Deze gedachte zou in verband met het vervolg van ons betoog zeer belangwekkend zijn.

[2]) Vgl. Prof. Dr J. de Zwaan, *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, Haarlem 1942, blz. 174 v.

telen, of van hun onmiddellijke leerlingen afkomstig waren. Over de preciese omvang van de nieuw-testamentische canon bleef lang verschil van inzicht bestaan. Het feit, dat men dit over en weer zonder noemenswaarde conflicten verdroeg, bewijst, dat ,,de Kerk in deze geen feiten schiep, maar ze slechts registreerde. De qualiteit van inspiratie dankten de erkende boeken niet aan de Kerk, maar aan hunne auteurs, die geïnspireerd waren, d.w.z. aan God'' (Prof. de Zwaan [1])). Zo is de *canon* de vorm geworden, waarin zich het apostolisch gezag in de Kerk uitkristalliseerde, en waarin zich dit gezag voor de komende tijden voortzette. Door de vaststelling van de canon sprak de Kerk uit, dat Schriftgezag en apostoliciteit voor haar identiek waren.

(Wordt vervolgd)

[1]) *a.w.*, III, 176 (aldaar cursief).

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

STEN RODHE, *Deliver us from evil.* Studies on the Vedic ideas of salvation. C. W. K. Gleerup, Lund; Ejnar Muntesgaard, Copenhagen, 1946.

Ofschoon deze zuiver-wetenschappelijke godsdiensthistorische studie over een onderwerp uit de Vedische periode der Indische godsdienstgeschiedenis weinig of niets te maken heeft met de principiële en praktische vragen der Zending, is de „Svenska Sällskapet för Missionsforskning" toch zo breed van gebaar geweest dit boek als No 2 in haar wetenschappelijke serie te doen verschijnen.

Het godsdiensthistorisch onderzoek van de Veda's heeft tot hoofddoel gehad de historische ontwikkeling der Vedische ideeën in het licht te stellen. Het beeld van een Rig-vedische, Brāhmana- en Upanisad-periode was het resultaat. De auteur, zonder een historische ontwikkeling van ideeën te willen ontkennen, wijst dit schematische evolutionisme af, en doet een poging de Vedische religie als een structureel geheel te behandelen. Hij gebruikt daarvoor als raam de bekende ideale en theoretische vierdeling van het leven van de Brahmaan, de zgn. āšrama's, nl. brahmacārin, grhastha, vānaprastha, samnyāsin. Zij berust weer op de tegenstelling van het leven in de normale samenleving met al haar godsdienstig-sociale plichten en instituten, en het leven van teruggetrokkenheid in meditatie en concentratie op het hoogste goed. Ofschoon — naar de schrijver zelf duidelijk uitspreekt — dit ideale levensschema in de Vedische literatuur zelve geen uitgewerkte en leidende conceptie is en eerst in de na-Vedische literatuur tot klare formulering wordt gebracht, is het inderdaad zeer bruikbaar om vat te krijgen op de godsdienstige teneur van het enorme complex der Vedische literatuur, waarin zulke verschillende geestelijke werelden voor ons oprijzen, maar waarop de Indiërs zelf steeds als een eenheid, als *de* Veda, teruggrijpen.

Rodhe poneert dan als *het* centrum dezer veelvormige religiositeit: de verlossingsidee (mokṣa, mukti). Deze stelling kan hij alleen zo formuleren, omdat hij de klassiek-Indische conceptie der verlossing, nl. die uit de cyclus der existenties, welke in de liturgische en offerliteratuur der Veda's geheel onbekend is, als een verheven specimen van een algemener verlossingsconceptie opvat, nl. de „deliverance from evil", van zeer gevarieerde physische en psychische aard, ingesloten het kwaad der begeerte en der keten der geboorten. In de twee āšrama of stadia, die het leven in de normale samenleving vertegenwoordigen, is, zegt Rodhe, de verlossing natuurlijkerwijs een verlossing van menselijke en bovenmenselijke vijanden, ziekten, vervloekingen, dood, zonde als een staat van onreinheid etc. In de meditatieve stadia is het het kwaad van begeerte, verstriktheid in het handelen en in valse kennis, waarvan verlossing begeerd wordt.

Het komt mij voor dat door dit brengen op één noemer van de zo diep

verschillende religieuse achtergrond van de Samhitā's, de Brāhmana's en de Upanisaden een gewelddadige vereenvoudiging van het probleem van eenheid en diversiteit der Vedische literatuur en godsdienst is aangebracht. Zó opgevat zijn alle godsdiensten verlossingsgodsdiensten en uiteindelijk één in strekking. Verba valent usu. De term verlossing, die natuurlijk op eindeloos verschillende wijze gebruikt kan worden — onze voorvaderen, die de O.I.-Compagnie dienden, gebruikten het woord ook voor verlof naar het vaderland — heeft als godsdienstige term nu eenmaal de betekenis van bevrijding van één bepaald, de totale existentie van de mens tot nood en onheil stempelend, kwaad. Het is daarom wijs de term verlossingsgodsdienst alleen op die godsdiensten toe te passen, die getuigen van een radicale staat van onheil, en niet op alle godsdiensten, die natuurlijk van allerlei verlossing van geheel andere orde weten. Rodhe's reactie tegen een evolutionistische opzet slaat om in een te weinig zeggende herleiding tot eenheid, die het boeiende probleem hoe men de verschillende aderen der in de Vedische literatuur aan het licht komende religiositeit historisch moet trachten te verklaren — voorzover dat mogelijk is — en phaenomenologisch moet trachten te verstaan, uit het gezicht doet verliezen. Het program vervat in de woorden ,,Structural Whole", naast ,,historical development of ideas", is een wetenschappelijke eis, maar vraagt een geestelijke tact en zelfkritische waakzaamheid, die moeilijk veroverd worden.

Het grootste deel van het boek, dat van grote philologische eruditie getuigt en belangrijke godsdiensthistorische aperçu's bevat, is gewijd aan de vormen en het karakter van het ,,kwaad", waarvan in de Vedische literatuur verlossing begeerd wordt. De aantekening, die ik hierbij zou willen maken, is weer van methodische aard. Op pag. 28 zegt Rodhe: ,,With necessity this study will become a study of words. There is no other way to an understanding of the Vedic ideas of salvation than by examination of the words used in the text of such things." Als grondslag en uitgangspunt is dit natuurlijk voor alle exegese onmisbaar. Het is de enige poort om concrete kennis van de kwaden, waarvan verlossing gezocht wordt te krijgen. Het is echter het begin van de diepere interpretatie-werkzaamheid, die de moed moet hebben te treden buiten het terrein der woorden en de aard van de notie van heil en onheil, die op de achtergrond staat, in het onderzoek te betrekken. Hetgeen Rodhe dan ook telkens doet.

De studie van Rohde's boek, gecombineerd met die van H. Lefever over: ,,The Vedic idea of sin", is een inzicht- en kennisverrijkend werk.

H. Kraemer

OUDE TESTAMENT

J. H. KROEZE, *Paraphrase van het boek Job*, Franeker, T. Wever, 1946.

Paraphraseren is moeilijk werk, — en gevaarlijk werk. Want in de tekst verwerkt de auteur zijn opinie, zonder zijn argumenten daarvoor op te sommen. Vooral bij 't boek Job liggen hier moeilijkheden. Wanneer de paraphrase van Job 33 : 24 de engel-tussenpersoon van vs 23 laat zeggen: „laat hem (d.i. de lijder) vrij van nederdaling in het graf! Ik zorg voor zijn verzoening", dan ligt hierachter een hele gedachtengang, die ons in dit geval gelukkig op blz. 38 in de „Inleiding" wordt opgehelderd. Daarom neme de lezer naast deze paraphrase, die overigens een verzorgde en over het geheel betrouwbare indruk maakt, een goede vertaling van het boek Job.

De schrijver wil het boek Job als één geheel opvatten; acht het het waarschijnlijkst, dat het geschreven is in een tijd, waarin de heugenis aan het patriarchale leven nog bestond. Volgens hem behoren de woorden van Elihu wel tot het oorspronkelijke werk, maar zijn betoog voor de echtheid van het Elihu-gedeelte heeft me niet kunnen overtuigen. Dat het slot van het boek *zonder* de woorden van Elihu onbevredigend zou zijn, doet niet ter zake; ook met die reden van Elihu mee is het voor het verstand onbevredigend. Het gaat er immers niet om, dat er een oplossing voor het probleem van het lijden gegeven wordt, die alles verklaart. Overal een verklaring voor vinden, — voor zonde en lijden — betekent een poging onder de *nood* van het probleem uit te komen en maakt het moeilijk met het boek Job het probleem mee te doorleven.

Gaarne had ik in de paraphrase van het uiterst belangrijke vers 19 : 25 niet het woord „wreker" gelezen; het wekt bij de lezer verkeerde associaties en geeft niet zuiver het oudtestamentische begrip goël weer.

A. R. HULST

B. D. EERDMANS, *The Hebrew book of Psalms*. Oudtestamentische studiën, deel IV, Uitg. E. J. Brill, Leiden 1947.

De emeritus-hoogleraar in het O.T. van Leiden, Prof. Eerdmans, heeft dit jaar getoond over welk een vitaliteit hij op zijn 79ste jaar beschikt, door niet minder dan twee grote werken uit te geven: de nieuwe bewerking in het Engels van zijn *Godsdienst van Israel* en de grote commentaar op de Psalmen, hierboven genoemd; he is still going strong! Het zal niet lang duren of de productie na het 70ste jaar zal die van de voorafgaande 40 jaren hoogleraarschap overtreffen!

In het boek over de Psalmen vinden wij de „oude" Eerdmans helemaal terug, dezelfde strijdvaardigheid, hetzelfde streven eigen wegen te gaan, dat steeds zijn werk heeft gekenmerkt. Dit blijkt wel heel duidelijk, als wij deze commentaar leggen naast de ook in deze jaren verschenen Psalmenverklaring van zijn Leidse college Böhl, die in vele opzichten de promotor is in Nederland van vele nieuwe beschouwingswijzen; Eerd-

mans heeft zich daarentegen van de formgeschichtliche, rhythmische godsdienstvergelijkende en cultische verklaringsmethoden der laatste decennia niet veel aangetrokken, maar gaat er juist vierkant tegen in en handhaaft zijn eigen positie. Gunkel en Mowinckel zijn het vooral tegen wie hij te velde trekt.

Het is niet mogelijk hier in kort bestek deze kwesties te bespreken, maar wel menen wij te moeten constateren, dat Eerdmans al te eenzijdig is bij de afrekening met deze methoden. In vele opzichten heeft hij gelijk en tevens ongelijk: de cultus is niet de enige achtergrond van de psalmen, maar telkens zal men toch een cultische achtergrond moeten erkennen; ook is het onjuist om de Psalmen met Gunkel te revideren op grond van de rhythmiek, maar dat ontheft niet van de taak te trachten de rhythmiek, die aan de liederen ten grondslag ligt, te bestuderen; eveneens is het onmogelijk om de schema's der oud-oosterse psalmdichting zonder meer terug te vinden in de israëlietische bundel, maar toch heeft de formgeschichtliche vergelijking haar betekenis: men kan juist bij vergelijking van de schematische opbouw van de psalmen bij Babyloniërs en Israëlieten tot verrassende resultaten komen betreffende de typische vrije vorm der israëlietische gedichten; ook de bepaling der verschillende klassen psalmen heeft waarde voor het verstaan der bijzondere liederen. Eerdmans is in deze dingen o.i. vaak te negatief. Met afwijzing van Gunkels tekstmishandeling (p. 13) kan toch niet het hele probleem der rhythmiek ter zijde geschoven worden!

Niettegenstaande dit schuilt er in Eerdmans' werk een juiste correctie op de moderne methoden; zijn voortdurend strijden voor de erkenning van de hebreeuwse tekst blijft uitermate belangrijk en heeft onze hele Nederlandse wetenschap blijvend iets te zeggen; zo ook zijn opkomen voor het eigen israëlietisch karakter der psalmen. Echter kan men ook te ver gaan in het opsporen van het eigene! Dat b.v. het aannemen van het kwadraatschrift bedoeld zou zijn om de heilige teksten niet voor vreemden toegankelijk te maken (blz. 15), is een onbegrijpelijke bewering, vooral nu vast is komen te staan, dat dit schrift in de gehele Perzische wereld tot Egypte toe (ook bij correspondentie van Perzische ambtenaren met Egyptenaren) werd gebruikt en dus als het *algemene* schrift moet beschouwd worden. Dit wijst m.i. juist in tegengestelde richting als Eerdmans meent. Dit is slechts een uiterlijke kwestie, maar ze hangt ook samen met de meer materiële beschouwingen. Israël had inderdaad zijn heel eigen geestelijk leven, maar zo afgesloten als het bij Eerdmans wel schijnt, is het toch niet altijd geweest.

Ook inzake de eerbied voor de tekst kan men wel eens te ver gaan; als dit tenminste leidt tot een al te zeer letterlijke opvatting van de woorden. In dit opzicht is Eerdmans meermalen te ver gegaan. Afwijzing van lichtvaardige conjecturen is goed, maar niet alle conjecturen kunnen vermeden worden — ook Eerdmans aanvaardt sommige. Maar tevens deze *poëtische* teksten zo griezelig letterlijk nemen als Eerdmans doet, schijnt mij een ontwrichting van het poëtisch karakter. Allerlei ideomatische en symbolische uitdrukkingen worden geconcretiseerd, zoals de tranenflesch in Ps. 56 : 9; de hyperbolische wijze van uitdrukking dezer zeer sentiment-

volle Oosterse poëzie komt zeer onvoldoende tot haar recht. Dat Eerdmans in Ps. 22 op grond van het gebruik van de Godsnamen *El* en Jahwe een diepgaand verschil in de godsvoorstelling van de Psalmist aanneemt, blijft heel vreemd voor wie niet van Eerdmans' theorie uitgaat, dat *El* de zeer bijzondere betekenis zou hebben van: persoonlijke beschermgod; bovendien merk ik op, dat Eerdmans zelf het onderscheid negeert tussen El in vs 2 en Elohim in vs 3, waar hij toch overigens ook dit onderscheid pleegt te accentueren.

Er zijn plaatsen, die Eerdmans o.i. zonder voldoende rekenschap van zijn verklaring te geven, interpreteert; b.v. de moeilijke tekst Ps 73 : 24 *achar kabod tikkaḫeni* wordt geïnterpreteerd op grond van de nog moeilijker tekst Zach. 2 : 12. Het schijnt mij ten enenmale door de context uitgesloten, dat in Zach. 2 : 12 *achar kabod* zou betekenen: (*send to*) *a succesful result*; Eerdmans veroorlooft zich in Ps. 73 : 24 de vertaling: *thou takest me on a succesful path*; het laatste woord wekt de verdenking, dat Eerdmans de tekst verandert, nl. *orach*, lees i.p.v. *achar* (een meermalen bij Zach. 2 : 12 en Ps. 73 : 24 voorgestelde lezing). Als Eerdmans het zo bedoelt, had hij de correctie moeten noteren; als hij *achar* wil laten staan, had hij anders moeten vertalen, dan zou er staan: gij haalt mij het succes, of de glorie achterna; deze constructie op zichzelf geeft hier nog meer moeilijkheden dan in Zach. 2 : 12, waar het werkwoord zenden staat, terwijl de verbinding van *laḳach* = (uit — op —) nemen, halen, met *achar*, heel vreemd is.

Een voorbeeld, dat mij niet vrij schijnt van al te haastige interpretatie of waarvan de verklaring op zijn minst onvoldoende is geadstrueerd, is b.v. Ps. 47. Deze wordt door Eerdmans beschouwd als een psalm in verband met een strijd, die ophanden was. In *ʿammim*, vs 2 en 10, ziet Eerdmans de Israëlstammen, ondanks het feit, dat in vs 4 zeker (ook Eerdmans erkent dit) met hetzelfde woord de niet-israëlietische groepen worden bedoeld; in vs 6 is *ʿala* verklaard als: het optrekken van een marcherend leger, met een beroep op Micha 2 : 13. Ja, als het zo zeker was, wat Eerdmans hier poneert, dan zou hij zijn interpretatie natuurlijk juist zijn; maar wat Eerdmans aangaande *ʿammim* en *ʿala* constateert, moet bewezen worden; het is m.i. op zijn minst zeer onwaarschijnlijk, om niet te zeggen onmogelijk. Dat in 2 en 10 in tegenstelling tot 4 de *ʿammim* de Israëlstammen zijn, kan met het oog op vs 3*b*: (want) Hij is een groot koning over de *gehele aarde* en vs 8 en 10*b*, waar dezelfde gedachte van Jahwe's wereldheerschappij voorkomt, nauwelijks volgehouden worden; ook in 2 en 10 zullen de *ʿammim* de volkeren der wereld moeten zijn, die opgeroepen worden door Jahwe. Dan krijgt de Psalm een geheel andere zin; er is dan geen sprake meer van het optrekken van een legerschaar, en *ʿala* zal waarschijnlijk de gewone zin hebben van opgaan (naar Jeruzalem of het heiligdom); zo moet dan de psalm een processiepsalm zijn als Ps. 24. In vs 10 vertaalt Eerdmans *ʿam* door peoples, waarschijnlijk is dit een drukfout.

De noten van deze commentaar zijn vaak al te summier. Men moet verschillende supposities van Eerdmans: de polytheïstische theorie, de idee van een oorspronkelijke primitieve religiositeit bij Israël, de verkla-

ring van de Chasidim als religieuze partij, de letterlijke opvatting van allerlei symbolische termen, etc. achter deze verklaring kennen, om te verstaan, hoe Eerdmans tot zijn vertaling komt.

Ondanks veel bezwaren meen ik, dat van Eerdmans heel wat geleerd kan worden. De eigen kijk van Eerdmans op de tekst is altijd de moeite waard geraadpleegd te worden; deze is als correctie op te spoedige vergeestelijking, romantisering van de tekst, zeer nuttig en nodig. De bestrijding van de troonsbestijgingstheorie, de reactie tegen een te gemakkelijke eschatologische verklaring, tegen de neiging de tekst maar willekeurig te emenderen, is zeer belangrijk. Vooral aangaande de opschriften en de datering geeft Eerdmans nieuwe gezichtspunten, waarmee zeker rekening zal gehouden moeten worden. Mijn reserves tegen het te negatieve, te apodictische, te weinig aesthetische en, laat ik het ook maar eerlijk zeggen: tegen het te weinig geestelijke van de beschouwingen, nemen niet weg, dat ik dit boek als belangrijk werk beschouw, het werk van een nuchtere, zelfstandige, hoofdige Hollander, „wiens hand tegen allen is en aller hand tegen hem", het werk van een geleerde, die tot geheel eigen visie op de Psalmen is gekomen. Verschillende correcties, die Eerdmans aanbrengt op de vertaling van het N.B.G. zullen zeker ter harte genomen moeten worden. Het boek heeft de grote verdienste, dat het bij het onderzoek van het psalmboek de kritische zin scherpt en opnieuw aan het denken en werken brengt; deze studie, vrucht van veel jaren arbeid, zal het verdere psalmonderzoek niet weinig stimuleren.

Th. C. Vriezen

S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition* (Avhandlinger Norske Videnskaps-Akademi, Oslo, II, Hist.-Fil. Klasse 1946, no 3; 118 blz. Uitgave: Jacob Dybwad, Oslo).

Een interessante brochure, die gaarne in de aandacht van hen, die zich vakmatig met het O.T.-ische wetenschappelijke onderzoek bezig houden, ter lezing en overdenking zij aanbevolen. Het boekje is een soort bezinning over de rechte methode van het kritische onderzoek, eigenlijk nog meer een verdediging van de rechten van het litterair-kritische onderzoek tegen de aanvallen op deze methode van de kant van de school van Uppsala (Nyberg als litterator), en vooral van haar enfant terrible Engnell. In Zweden hebben meerderen zich onder leiding van Nyberg uitgesproken voor de gedachte van de mondelinge overlevering, die achter de schriftelijke fixatie der O.T.-ische geschriften, met name ook der profeten, staat. Hieruit heeft Engnell (juist in Lund als opvolger van Lindblom benoemd) de consequentie getrokken, dat het practisch onmogelijk moet heten achter de traditie, zoals zij tot ons is gekomen, terug te gaan tot oudere bronnen en tot schifting van het materiaal te komen en b.v. te trachten echte en onechte woorden der profeten te onderscheiden.

Tegenover dezen stelt Mowinckel twee dingen: 1e dat naast een mondelinge overlevering reeds spoedig (speciaal bij de profeten) een schriftelijke overlevering bestond, en dat beide elkaar beïnvloedden; daarom is het

mogelijk ook litterair-kritisch te werk te gaan; en 2e, dat een juiste formgeschichtliche methode van onderzoek een vrij betrouwbare norm aan de hand doet, om oorspronkelijke profetenwoorden te herkennen en te onderscheiden van jongere aangroeisels tot de profetische uitspraken.

Op grond van dit laatste gezichtspunt gaat Mowinckel vrij ver in zijn oordeel over de heilsprofetieën, die hij wel niet alle, maar toch voor een groot deel, van jongere afkomst beschouwt.

Het is niet mogelijk in deze bladzijden zeer diep op de kwestie in te gaan; ik wil echter wel bezwaren opperen tegen een te groot vertrouwen in de formgeschichtliche methode van onderzoek *als basis en norm voor het onderscheid van echt en onecht.* Ik stem met Mowinckel volledig in wat de waardering van het onderzoek als zodanig betreft; men kan — om een voorbeeld te nemen uit de profetieën van Jeremia, die M. aanhaalt — op stilistische gronden niet anders dan een onderscheid maken tussen „deuteronomistisch" beïnvloede proza-passages onder de profetieën van Jeremia, b.v. cap. 7, en poëtische uitspraken. Maar dat dit stilistische onderscheid zo zwaar moet wegen, dat hiermee beslist is over min of meer oorspronkelijk en jonger, waag ik te betwijfelen; idem ten aanzien van Hos. 2 etc. Het schijnt mij, dat wij — uitgaande van de geestelijke ideeënwereld van Jeremia en Hosea, die wij uit ongetwijfeld echte stukken kennen — mogen concluderen tot de ontwijfelbare zekerheid, dat ook de proza-stukken grotendeels teruggaan op de profeet zelf. Juist bij Jeremia heeft men allerlei vergelijkingsmateriaal, b.v. van hoofdst. 7, cap. 26 (Baruch's verhaal), dat wezenlijk dezelfde gedachten als hoofdst. 7 aan Jeremia toeschrijft. Voorts hebben wij meerdere parallele teksten, die vaak in de letter van elkaar afwijken, en die verschillende tradities van eenzelfde prediking vormen; zij steunen in zekere zin de these van Nyberg en Engnell, dat de ipsissima *verba* van de profeet niet absoluut zeker zijn overgeleverd, maar tonen tegelijkertijd aan, dat het een grove overdrijving moet heten, daarom te concluderen, dat men geen vertrouwen zou mogen hebben in de zuiverheid der overgeleverde traditie. Maar om tegenover Engnell als norm te wijzen op de formgeschichtlich vastgestelde zuivere vormen der profetie, gaat — althans als algemeen beginsel — te ver. Er zijn verschillende mogelijkheden tot zuivere waardering van bepaalde profetische stukken; de Formgeschichte is er één van, en nog wel een die met voorzichtigheid moet worden gehanteerd, waarvan de waarde begrensd blijft.

Vooral wanneer wij buiten de profetische, poëtische boeken gaan, wordt de hantering der formgeschichtliche, of, zoals Mowinckel zegt, de traditio-critische methode, zeer gevaarlijk. Bij de poëzie heeft men een zekere vaste vorm, rhythme, stijl etc., bij het proza heeft men de stijl natuurlijk ook, maar nog veel minder zekerheid over de mogelijkheden, die deze bevat, dan de gebonden poëzie. Juist Gunkels verbinding van godsdiensthistorische en formgeschichtliche motieven, welke Mowinckel aanvaardt, is m.i. aan grote bezwaren onderhevig. De veronderstelling, dat de schrijvers van de oude historiewerken praktisch alleen overleveraars zouden zijn geweest van verhalencycli, zonder dat ze als auteurs zelfstandig een keuze zouden hebben gedaan uit het beschikbare mate-

riaal, of zonder dat ze deze in een eigen raam hebben gezet en zonder dat ze er een eigen persoonlijke, geestelijke kleur en visie aan hebben gegeven, is m.i. het grote bezwaar tegen deze methode. Ik ben zo naïef nog aan werkelijke *auteurs* te geloven, die zelfstandig het materiaal hebben uitgezocht en gebruikt voor een bepaald geestelijk doel; zij hadden een eigen visie, en die beheerste hun historiewerk. Als men dit ziet, kan men met formgeschichtlich onderzoek er alleen niet komen.

Dus wat het tweede punt betreft, meen ik, dat de betekenis der formgeschichtliche onderzoekingsmethode minder bijdraagt tot oplossing van het litteraire probleem dan Mowinckel onderstelt, hoezeer ook deze methode moet beoefend worden en inzicht geeft in het materiaal.

Wat het eerste punt betreft, is het zeer toe te juichen, dat Mowinckel tegenover een te sterk scepticisme, een lans breekt voor het litterair-kritisch onderzoek, en de spoedige schriftelijke fixatie van de overlevering veler profetieën handhaaft. Het is inderdaad volkomen onjuist om het gehele overgeleverde materiaal zonder enige mogelijkheid van onderscheiding, toe te schrijven aan een onbenaderbare traditiestroom, welke het materiaal op volkomen onbekende wijze zou hebben afgezet in geschriften, die langzamerhand ontstonden. Juist in Jeremia hebben wij een vast uitgangspunt voor meer bepaalde opvattingen, en evenzeer in Jesaja en in het algemeen in de autobiografische stukken. Deze vaste punten moeten niet prijsgegeven worden aan een theorie, die alles vlottend wenst te maken. Voor het opkomen daarvoor zijn wij Mowinckel dankbaar.

Dit boek heeft niet alleen waarde voor Skandinaviërs, maar ook voor ons land; het is nodig, dat men zich telkens weer bezint op de beginselen der kritische methode en oog houdt voor wat als historisch vaststaande kan gelden en een uitgangspunt kan bieden voor verdere beschouwingen. Ik meen, dat men zover mag gaan, datgene, wat men weet van de fixatie van Jeremia 's profetieën door hemzelf en door Baruch, min of meer paradigmatisch te zien voor het corpus profeticum van het O.T. Ook al is telkens jongere traditie toegevoegd, deze beheerst niet het werk van de profeten in hoofdtrekken. Hoezeer ook met elementen van mondelinge traditie (oudere en jongere) rekening gehouden moet worden — in dit opzicht hebben Nyberg en Birkeland de onderzoekingsmethode verrijkt en verbreed — deze theorie mag niet het hele traditiewezen funderen.

Al met al is de beschouwing van Mowinckel een belangrijk geschrift, dat tot nadere bezinning stimuleert. TH. C. VR.

Dr W. TEN BOOM, *Bloed en vuur*. Uitg. Maatschappij Holland, Amsterdam 1946.

In dit boekje wordt systematisch Lev. 1–6 en 16 behandeld met het doel de symboliek der O.T.-ische offerdienst te leren verstaan. De titel is treffend, en enkele opmerkingen waardevol, maar als geheel kan het niet anders gewaardeerd worden dan als een vrije fantasie in modern-psychologische en stichtelijke stijl over het bekende thema met zijn symbolische variaties. De helaas te vroeg overleden auteur was een be-

scheiden en fijnzinnig man, die op zijn wijze steeds heeft getracht de geestelijke inhoud van het O.T., soms op een bijna mystieke wijze, te actualiseren. Dit boekje doet ditzelfde met de capita van de offercultus. Als dichterlijke en stichtelijke fantasie van de denker ten Boom is het te appreciëren, en als herinnering aan hem is de uitgave zeer te waarderen.

Dat Dr A. A. van Ruler in zijn voorwoord deze individualistische opzet geheel over het hoofd ziet en dit bundeltje aan predikers ten voorbeeld stelt, acht ik echter te betreuren. Maar ik heb goede hoop, dat de predikanten van heden nog waarheid en „dichting" van elkaar kunnen onderscheiden. Gaarne hoop ik, dat de studie van de israëlietische eredienst, mede door dit werkje zal herleven, en dat na *grondige* studie de betekenis van de O.T.-ische cultus zal worden verstaan. Contemplatie en toepassing mogen alleen dan volgen, wanneer men eerst door strenge discipline onderwezen, de feiten heeft leren zien, voor zover ze ons met wetenschappelijke hulpmiddelen genaakbaar zijn. Men preke niet „naar" ten Boom, maar alleen uit de Schrift, ook bij het boek Leviticus.

TH. C. VR.

G. CH. AALDERS, *Esther*. Korte verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling. Kampen, 1947.

Een nieuw deeltje in de bekende Gereformeerde commentaren-reeks, tegenhanger van de niet minder bekende Hervormde Tekst en Uitlegserie, die beide na de oorlog gelukkig weer tot nieuw leven zijn ontwaakt! Het is plezierig van Aalders' nieuwste pennevrucht veel goeds te kunnen zeggen. De vertaling is zo goed als men slechts wensen kan, al zou men de woordkeus graag hier en daar wat moderner hebben gehad. Woorden als kamerling, hofmeester en dorpelwachter zijn immers niet meer van deze tijd. In de inleiding is vrijwel alles gezegd wat over het boekje gezegd kan worden. Alle bezwaren die in de loop der tijden tegen de historiciteit van dit Bijbelboek naar voren zijn gebracht, worden door de auteur manmoedig en scherpzinnig weerlegd. Jammer is dat de schrijver consequent vermijdt ook maar enige literatuur te noemen. Men moet daarom al heel goed in de inleidingskwesties van dit boek thuis zijn om te weten tegen wie de polemiek van de schrijver zich precies richt. De omissie zal natuurlijk wel op rekening van het populair karakter van de serie geschreven moeten worden, maar om allerlei redenen is zij niettemin te betreuren. Men moet even wennen aan de formulering der dogmatische onderstellingen die aan het werkje ten grondslag liggen. Ook Esther behoort volgens Aalders tot de boeken die „Christum treiben": „Het boek Esther maakt ook deel uit van de heilsopenbaring Gods in Christus, welke ons in de Heilige Schrift geboden wordt. En de historische feiten, welke in dat boek verhaald worden, hebben alzo de strekking om ons die Christus te prediken. Zij vertellen ons niet bloot van een Goddelijke bestiering, waardoor een weergaloos misdrijf tegen een geheel volk verijdeld wordt, maar zij verkondigen ons het almachtig ingrijpen van de eeuwige Koning, waardoor het heilige zaad bewaard blijft, waaruit de

Christus zou geboren worden. Haman's boze aanslag is in wezen een poging van de duivel om de komst van Christus te verhinderen. Wanneer de aanslag gelukt ware, zou de Goddelijke toezegging dat het overwinnend vrouwenzaad uit het geslacht van Abraham zou geboren worden (Gen. 12 : 3) niet in vervulling zijn gegaan. Het boek Esther tekent ons derhalve ene geweldige episode in de ontzaglijke worstelstrijd tussen de slang en het vrouwenzaad (Gen. 3 : 15), en het laat ons zien, hoe het vrouwenzaad over de Satan triomfeert. Daarin ligt de grote betekenis van dit boek, daarom heeft het zijne plaats in de Kanon; het predikt ons de onwederstandelijke heilsraad Gods tot behoudenis van zondaren in Christus, de enige en volkomen Zaligmaker" (Inl. blz. 22 vv.).

In het algemeen kan ik met Aalders' exegese vrede hebben. Er is echter één, niet onbelangrijk punt, waarop ik zo vrij ben met de hooggeleerde auteur van mening te verschillen. Het betreft Mordechai's weigering van het geëiste eerbewijs aan Haman (III, 2). Mordechai's houding wordt door de schrijver onvoorzichtig genoemd. Voor de weigering om aan Haman het geboden eerbewijs te brengen bestond volgens hem geen genoegzame motivering. Een indrukwekkende reeks loca probantia wordt door hem in het veld gebracht om aan te tonen, dat het hier geëiste eerbewijs ook onder Israël zeer gewoon was. Mordechai's houding wordt dus ingegeven door halsstarrigheid en eigenwijsheid. Dat lijkt mij echter nauwelijks vol te houden. Het kan toch wel niet anders dan dat het bedoelde eerbewijs van die aard is geweest, dat het door een vrome Jood per sé niet gebracht kon worden. Als hier niet van een *religieus* conflict sprake is kan men met de beste wil ter wereld niet inzien hoe dit boek, waarin de naam van God niet éénmaal wordt genoemd, toch een plaats in de kanon is waardig gekeurd! Een particuliere ruzie tussen de Pers Haman en de Jood Mordechai, al breidt deze zich dan ook uit tot een conflict tussen twee volken, kan voor de kanonisering moeilijk een genoegzame rechtvaardiging zijn. Hoe deze opvatting gerijmd kan worden met Aalders' theologische interpretatie van het boek, gelijk die in de Inleiding werd uiteengezet, is mij niet helemaal duidelijk geworden.

De uitgever komt een woord van lof toe voor de keurige wijze waarop deze reeks door hem wordt uitgegeven. H. A. Brongers

NIEUWE TESTAMENT

H. Leenhardt, *Le Mariage chretien*, Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel, Paris, 1946, 188 pp., frs 4,75.

Na een inleidend hoofdstuk over de bijbelse betekenis van het huwelijk, dat bedoeld is als het principiële uitgangspunt, volgen drie hoofdstukken over de liefde, het huwelijk, de echtelijke verhoudingen. In dit voortreffelijke deeltje uit de serie „L'actualité protestante" komen in kort bestek toch alle belangrijke vragen aan de orde. Pittig, zakelijk, concreet worden de vele vragen en noden op dit gebied in het heden besproken. Over de taak van de Kerk wordt duidelijk gesproken. Ook wanneer men het niet in alles eens is met de schrijver, dwingt zijn manier van schrijven en betogen tot nadere bezinning. J. N. Sevenster

Ph. H. Menoud, *L'evangile de Jean*, Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel, Paris , 1947, 91 pp., frs 3,90.

Wie wil weten, wat er in de laatste 25 jaren over het vierde evangelie geschreven is, en welke de stand van zaken is betreffende de vele moeilijke vragen, die het onderzoek van dit evangelie doet opkomen, kan hier terecht. De schrijver heeft een uitgesproken eigen oordeel over de verschillende problemen, maar geeft uitstekend de meningen van anderen weer. Zowel de inleidingsvragen aangaande auteur, datum van ontstaan, literaire eenheid, oorspronkelijke taal als de theologische aangaande de verhouding van Johannes enerzijds en de Hellenistische en Oosterse gnostiek anderzijds worden kort, maar helder besproken aan de hand van allerlei nieuwe literatuur. Een hoofdstuk over de verhouding van het evangelie en de andere Johanneïsche geschriften besluit dit boekje. Aan het einde vindt men een zeer waardevolle bibliographie van de literatuur, die in de laatste tijd over Johannes verschenen is. J. N. S.

W. Michaelis, *Uebersetzungen, Konkordanzen und Konkordante Uebersetzung des Neuen Testaments*, Verlag H. Mayer, Basel 1947, 224 S.

De Berner N.T.-icus ontwikkelt in de laatste jaren een grote activiteit. Na zijn boek over de Opstandingsberichten (z.j. 1942?) en een brochure over de eschatologie volgde een discussie met Werner over de ,,engelchristologie'' (1944) en een gedegen ,,Einleitung'' (1946). Op een ander en niet minder belangrijk deel van het N.T.isch terrein beweegt hij zich in dit boek. Een Bijbelvertaling is immers exegese ,,in a nutshell''; het hoogste, waartoe een O.- of N.T.-icus, misschien moet men wel zeggen: ieder theoloog, moet komen is: vertaling van de bijbel.

De zaak van de Bijbelvertaling is een aangelegenheid, die zeer zeker de belangstelling heeft en verdient; niet alleen van betekenis voor de zendingspractijk, maar evenzeer voor de ,,oude kerken''. Elk land heeft hier naar de aard van zijn taal en de voorafgaande geschiedenis van de vertaling zijn eigen problemen. Toch blijkt het ook telkens weer een internationale kwestie te zijn. De begeerte naar nieuwe vertalingen leeft allerwegen. In Amerika verscheen het vorig jaar de *Revised Standard Version*, die zeer veel kopers vond; in Engeland zit men in de impasse tussen *Authorized* en *Revised Version*; in ons land is de zaak reeds meer dan 25 jaar aan de orde. In het Duitse taalgebied gaf de herziening van de Lutherbijbel en de Züricher bijbel allerlei vragen. Nu noemen we niet eens de menigte ,,particuliere'' vertalingen, gelijk die in ons land en daarbuiten in menigte verschenen zijn.

Alles bewijst hoe overal de behoefte aan nieuwe vertalingen of in elk geval aanpassing van de oude aan het moderne spraakgebruik, maar toont tevens, dat men nog niet tot algemeen aanvaarde resultaten gekomen is. Moet men bijv. een revisie geven of een geheel nieuwe vertaling. Het schijnt, dat Michaelis (S. 82) aan het eerste de voorkeur geeft en aan de ,,Neu-uebersetzungen'' slechts een rol van aanvulling en gelegenheid tot experimenteren wil geven. In ons land is bij de vertaling van het Ned.

Bijb. Genootschap, waarvan het toch de bedoeling is, dat hij ook de kerkelijke vertaling in Nederland zal worden, bewust voor nieuwe vertaling gekozen.

Michaelis verdeelt zijn stof in vier hoofddelen. Eerst wordt een en ander meegedeeld over de vertaalproblemen in de oudheid (S. 10–35), waarbij ook voornamelijk die van het O.T. genoemd worden. De hoofdaandacht is echter gericht op „die klassischen Uebersetzungen der Reformationszeit und ihre Revisionen", waarbij deze Zwitser natuurlijk naast Luther ook de Züricher Bijbel bespreekt (S. 36–93) en op „die neueren Uebersetzungen" (S. 94–184). Tenslotte wordt op S. 185–215 gesproken over de concordanties en de condordante vertalingen. Onder dit laatste hoofdstuk wordt een uitgave van 1939 te Stepenitz verschenen vertaling, die zoveel mogelijk voor ieder Grieks woord één aequivalent in het Duits gebruikt, met veel waardering besproken. Registers van Bijbelplaatsen en namen besluiten het boek. Op de omslag ziet men in bonte volgorde de titelbladen der behandelde vertalingen gereproduceerd.

Uit deze inhoudsopgave ziet men reeds, dat dit boek niet helemaal geeft, wat de titel belooft. Immers men zou, zijn verwachtingen laag spannende, hier een dorre catalogus van namen en uitgaven verwachten, die ongetwijfeld nuttig kan zijn, maar weinig interesse vermag te wekken, of men hoopt een algemeen overzicht over de geschiedenis van de Bijbelvertaling te ontvangen, waarvoor de omvang allerminst toereikend is. Hetzelfde bezwaar klemt bij het hoofdstuk over de „klassische Uebersetzungen"; hebben andere landen niet evenzeer hun monumenten van vertaling? De Schr. had er goed aan gedaan om in zijn titel duidelijk uit te spreken, dat hij zich tot het Duitse taalgebied beperkte. H. 1 had dan, wanneer het nodig bleek om dit op te nemen, als een inleiding kunnen fungeren.

Mijn tweede bezwaar is van formele aard: de (spaarzaam genoemde) litteratuur is, evenals mededelingen over oplagen en verbreiding, in de tekst opgenomen; dit behoort echter in de aantekeningen. Deze manier van werken houdt de drukkosten lager, maar moet afgekeurd worden, omdat daardoor vermengd wordt, wat gescheiden behoort te blijven. Zo hadden ook de Griekse woorden, die in de tekst staan, gecursiveerd moeten worden om ze duidelijk van de rest te onderscheiden.

De compositie is niet altijd even gelukkig. Dit treft reeds in het begin. Over de LXX worden slechts kort enkele opmerkingen gemaakt, terwijl Aquila als concordante vertaling zeer veel belangstelling verkrijgt. Zo wordt op S. 25 zeer abrupt iets over Hieronymus gezegd, wat voor oningewijden tamelijk onduidelijk is, maar het scherm gaat pas recht op, op S. 28–29; hetzelfde euvel bij S. 25–26, vgl. S. 29–30. Op S. 139 duikt bij de beoordeling opeens als maatstaf „het concordante" op, bij voorafgaande vertalingen was dit niet geschied. Op S. 41–42 gaat de Schr. al enigszins toelichten, waarom de oudste Luthertekst niet klopt met latere uitgaven van het Griekse N.T., maar eerst op S. 81 f.f. kan dit in groter geheel behandeld worden. In dit geval had Michaelis er goed aan gedaan een apart hoofdstuk aan ontwikkelingsgang van de gedrukte Griekse tekst te wijden.

Het schijnt mij ook een groot bezwaar, dat de Schr. niet de moeite genomen heeft, zich en zijn lezers rekenschap van de theorie van het vertalen te geven. Natuurlijk kan men hier en daar wel opmerkingen in die richting oppikken (bijv. S. 22 over een goede vertaling; S. 195 f.f. over het systematisch gebruik van hetzelfde aequivalent, waarbij ik overigens het enthousiasme van M. niet kan delen), maar besproken wordt dit alles niet. Te meer meen ik dit als een gebrek te moeten beschouwen, omdat Luther in zijn befaamde „Sendschreiben vom Dolmetschen" (dat nergens genoemd wordt!) voor Duitsland zulk een voortreffelijk begin gemaakt heeft. Daardoor wordt ook de manier van beoordelen tamelijk vlak.

Heb ik hier dan mijn voornaamste bezwaren geuit, toch wil ik ook de verdiensten in het licht stellen. Het thema, dat Michaelis aan de orde stelt, is buitengewoon interessant en belangrijk. Voor ons als Hollanders is het opmerkelijk om telkens op parallelle ontwikkelingen tussen de Lutherbijbel en St. Vert. te letten. Door vergelijking tussen Luther en St. Vert. komen de bijzonderheden des te scherper naar voren. Waar vindt men zulk een overzicht van de vele Duitse vertalingen als van Menge, Weissäcker enz. En ook al kent men ze, dan is het voor een buitenlander nog menigmaal moeilijk om hen op de juiste waarde te schatten. Over dit alles geeft Michaelis zeer veel en belangrijke informatie (ik denk ook aan het „Probetestament" van 1938).

Over de geschiedenis van de Bijbelvertalingen is maar weinig gestudeerd en geschreven [1]). Daarom moet deze poging van Michaelis, voor zover het Duitsland betreft, met dank ontvangen worden.

W. C. van Unnik

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

O. C. Broek Roelofs, *Wilhelmus Baudartius*. Diss. Vrije Universiteit. J. H. Kok N.V., Kampen 1927, 268 blz. met naamregister, portret en bijlagen.

In het exemplaar van dit proefschrift, zoals ik het in handen kreeg, lag voorin het blad met (29!) stellingen van de auteur. Deze las ik dus het eerst. De eerste daarvan luidt: Wilhelmus Baudartius verdient een eervolle plaats in de historiographie der vaderlandsche kerkgeschiedenis. Dit is wel een zeer vage, maar ook voor geen bestrijding vatbare stelling, die om deze tweede reden m.i. dan ook geen stelling is. De tweede en derde zijn beter, behalve dat zij samen één hadden moeten, althans kunnen zijn, nl. dat B. de eerste geschiedschrijver in de Nederlandse taal is, die voor de kerkgeschiedenis een eigen plaats *vraagt*, doch er niet in is geslaagd, daarbij aan de kerkgeschiedenis een zelfstandige plaats te *geven*. Het komt dus neer op een niet geslaagde poging. Iets dergelijks kan men korter zeggen, dan hier is geschied. Zo rijst de vraag, of het gehele boek

---

[1]) In dit verband zij gewezen op: *The Bible in its ancient and English Versions*, ed. H. Wheeler Robinson, Oxford 1940 (noot tijdens de correctie).

aan breedsprakigheid lijdt. Ik zou hierop ontkennend willen antwoorden. De heer B. R. heeft in de eerste plaats een goed onderwerp voor zijn proefschrift gekozen en in de tweede plaats er alle zorg aan besteed, die het verdiende. De geschreven bronnen van kerk en stad Zutphen enz. heeft hij terdege gebruikt en zodoende heeft hij nieuwe stof te voorschijn gebracht, b.v. ten aanzien van Baudartius' betekenis voor de organisatie van de Reformatie in de Graafschap. Het oordeel van B. R. over Baudartius wijkt m.i. terecht geheel af van dat van A. J. C. van der Kemp in het Arch. v. Ned. K. G. III, 1899. Echter slaat hij wellicht wel ver door naar de apologetische kant, b.v. wanneer zonder enig nader concreet gegeven ondersteld en bijna vastgesteld wordt, dat Baudartius toch wel een geslaagd predikant is geweest. Dit blijkt feitelijk nergens uit; integendeel, dat er geen gegevens zijn wordt erkend (51). Hierover moet men zich niet al te zeer verwonderen; notulen en dergelijke zijn magere bronnen; pastorale werken heeft Baudartius niet geschreven; zijn eerste twaalf, in Zuid-Holland beoordeelde, preken zijn allerminst aantrekkelijk geweest; zijn natuurlijk interesse lag elders. Op grond van de door hem geraadpleegde bronnen heeft B. R. ondertussen op allerlei punten goede gegevens voor de dag gebracht, b.v. het auteurschap van de bewerking van de Morgenwecker: Spiegel der jeugt; het komt toe aan Joh. Polliet, Bovillet of Bouillet, predikant te Warnsveld (105, 106). Wij kunnen hierbij enkele aanmerkingen echter niet weerhouden: Waarom in deze gehele paragraaf geen enkel woord over de verhouding van inhoud of ten minste titel van dit geschrift met de beroemde Reveille-matin des Français van een generatie vroeger? Nog een tweede: Waarom geen enkel woord over de lectuur van Baudartius n.a.v. zijn nog altijd zo amusante en typische Apophthegmata? Het zijn wel geen Adagia; maar zij geven evenzeer als deze een blik op de eruditie, de aanleg en de neigingen van de samensteller, die van de meest karakteristieke betekenis had kunnen zijn. Een man als Baudartius, met zoveel ambitie voor taalwetenschap, historie, politiek, krijgskunde en letteren behoort, ondanks zijn strenge Gereformeerdheid, nog tot een geslacht van renaissancegeesten, dat stand hield en telkens in onze geschiedenis weder opduikt. Op blz. 59 is sprake van de aanstelling door de Raad van ds Stedemeijer als rector der Latijnse School. Met goed Gereformeerd interesse knoopt B. R. hier dadelijk de gezagsquaestie tussen magistraat en kerk aan vast. Ongetwijfeld op zichzelf terecht, maar toch wat erg monografisch, weinig van buiten zijn eigen veste bekeken. De vacature nl. waarin Ds St. kwam, was die van Marcellus Vranckheim, die Rooms geworden was, hetgeen niet wordt medegedeeld, maar even ongetwijfeld tot completering van het beeld van dit geval er bij vermeld had moeten worden. Huberts' geschiedenis der oude Zutfense Latijnse School (1863) wordt ook in de bibliograpie niet genoemd. Verder: In zake de Memories zal men het oordeel van B. R. slechts kunnen onderschrijven: de verhouding tot Van Meteren, de reeds genoemde niet geslaagde poging tot kerkgeschiedschrijving, zijn betrekkelijke onpartijdigheid, dus ook betrekkelijke partijdigheid, waarop de Remonstranten wel aanmerking hebben gemaakt, doch waarvan zij hunnerzijds evenmin vrij waren. Tenslotte wordt de deelname van Baudartius aan de Statenver-

taling van het O.T., met Bogerman en Bucerus, waarvoor hij van 1627–1637 te Leiden gewoond heeft, behandeld, terwijl het boek sluit met bijlagen (183–247), op zeer verschillende activiteit en verhoudingen betrekking hebbend. De stijl van het boek is die van een eersteling, hier en daar stroef, dan weer veel te breed (men leze ter oefening Hooft!) en de woordenschat is weinig ontwikkeld. Samengevat: een verdienstelijk proefschrift, dat wij goed konden gebruiken.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

M. VAN RHIJN, *Ritschl en Luther* (Kerkhist. Stud. beh. bij het Ned. Arch. v. Kerkgesch., Dl IV), Mart. Nijhoff, 's-Gravenhage 1946.

Von Harnack heeft Ritschl de „laatste kerkvader" genoemd. Een gevaarlijke uitdrukking. Deze titel immers heeft geen theoloog te vergeven en nog minder kan hij bepalen, wie wel de laatste zal zijn die hem dragen mag. Barth, die op zijn beurt zo genoemd is, heeft de theologie van R. gekarakteriseerd als „herleefde Aufklärungs-dogmatiek". Dit mag wat eenzijdig uitgedrukt zijn, dat hij daarmee dichter bij de waarheid was dan Von Harnack, wordt door dit rustige en heldere betoog van Van Rhijn, voor wie het nog niet weten mocht, bewezen. Wie het wel wist, zal dit geschrift evenmin zonder vrucht lezen. Schr. geeft na enkele inleidende bladzijden een overzicht van Ritschl's opvattingen aangaande de leer van God, de zonde, de christologie, de dood van Christus, en de rechtvaardiging; hij schenkt daarbij volle aandacht aan de wijze, waarop R. in deze loci Luther exegetiseert, commentarieert en critiseert. In een tweede hoofdstuk confronteert hij het door R. ontworpen beeld van de hervormer met de eigenlijke Luther. Reeds de opschriften boven de onderdelen duiden de verschuivingen aan: De verborgen en toornende God, de gevallen wereld, de Godheid van Christus, de verzoening — en ook het laatste, de rechtvaardiging, al mag het blijven staan, moet worden aangevuld met: geloof en werken. Het hoofdstuk over Luther is op de kop af even lang als dat over Ritschl. Men zou de reformator een bredere behandeling gunnen, niet slechts omdat hij meer is dan Ritschl, maar ook omdat Schr. in deze summiere samenvattingen blijk geeft diep doorgedrongen te zijn in zijn theologie en daarbij, naar uit de toegevoegde literatuuropgaven blijkt, geheel thuis in het zeer uitgebreide onderzoek daarvan uit de laatste decennia. Maar Schr. staat met eerbied tegenover het „oerwoud Luther" en denkt er niet aan een poging te doen om het in kaart te brengen. Wel baant hij als een goede gids een weg naar de door Ritschl bedreigde punten en deze beperking behoedt de lezer voor het gevaar, dat hij vanwege de bomen het bos niet zou zien.

Van het front, waar Ritschl, zij het in vele opzichten onbewust, zijn plaats innam, een front, dat bepaald werd door rationalisme en moralisme, positivisme en pragmatisme, liberalisme en imperialisme, door Kantianisme en Idealisme, moest hij Luther wel misverstaan. Men vraagt zich, dit requisitoir lezend, af, of hij eigenlijk wel iets van hem verstond, waar hij geen weg wist met diens Deus absconditus, de ira misericordiae,

de erfzonde, de gedachte der krypsis, waar hij diens eschatologie, het propter Christum en de waarde der fiducia zo misverstaat. Wanneer men dit alles naast elkaar gesteld ziet, gevoelt men pas, wat hier ontbreekt. Hoe vreemd is R.'s dominerende gedachte van de heerschappij van de geest over de natuur aan Luther's leer van de vrijheid van de Christen! Neen, deze poging tot synthese van idealistische wereldbeschouwing en reformatorische theologie is wel mislukt.

En toch staat daar één ding tegenover. In zijn behoefte aan bijbels christendom en openbaringstheologie heeft Ritschl Luther's articulus stantis et cadentis ecclesiae weer in het middelpunt gesteld, althans een belangrijke plaats gegeven. Het woord ,,rechtvaardiging'' is terecht het enige, dat Van Rhijn in de opschriften van *beide* hoofdstukken gebruikt. Hoezeer R., ook waar het de gevolgen dier rechtvaardiging betreft, van L. afwijkt, inzonderheid waar hij een principiële scheiding maakt tussen geloof en werken, dit neemt niet weg, dat hij het rechtvaardigend oordeel Gods als een synthetisch oordeel ziet en de iustitia imputata vasthoudt. En daarmee legt hij in het hart van zijn eigen Lutherbeeld dat stuk dynamiet, waardoor niet alleen straks deze constructie uit haar voegen wordt gelicht, maar bovenal aan vele anderen de weg gewezen wordt naar het spanningskarakter van heel Luther's theologie, het grote *simul* niet slechts van iustus en peccator, ook van de deus absconditus en revelatus, ook van gericht en genade, ook van wet en evangelie, ook van geloof en liefde, ook van de oude en nieuwe aeon.

Men kan van mening verschillen over de vraag, in hoeverre de school van Ritschl de moederplant genoemd mag worden, waarvan zowel door positieve als negatieve werking de bloei der latere Lutherrenaissance is uitgegaan. Uit de enkele opmerkingen, die Schr. in zijn Slotbeschouwingen in deze richting maakt, leid ik af, dat hij hier minder verbindingslijnen ziet dan b.v. door Aulèn, Otto Wolff, Kattenbusch en Wehrung getrokken zijn. Maar één ding wordt in ieder geval duidelijk: wanneer Ritschl's poging om de theologie te bevrijden van een haar in wezen vreemde metaphysica van betekenis geweest is — en dat is ze ongetwijfeld —, dan is dat niet hieraan te danken, dat hij een systeem wist te scheppen, vrij van deze heteronome banden, want dit is hem allerminst gelukt, maar het is wel hieraan te danken, dat hij Luther, al was het maar op één punt, tot nieuw leven heeft gewekt. De rest werd toen door Luther redivivus zelf gedaan en daarbij is van het beeld, dat Ritschl met grote zorg van de hervormer ontworpen had, niet veel overgebleven.

W. J. Kooiman

M. J. A. de Vrijer, *Ds Bernardus Smytegelt en zijn ,,Gekrookte riet''*, H. J. Spruyt's U.M., Amsterdam 1947, 246 blz.

Prof. de Vrijer heeft reeds meermalen zijn aandeel gehad in de beschrijving van historische figuren, zo ook zijn boek over Gunning. Bij het tekenen van het beeld van Smytegelt zal ongetwijfeld geen trek, die belangrijk is, overgeslagen zijn. Prof. de Vrijer heeft ons zozeer met de bronnen in aanraking gebracht, dat wij Smytegelt zelf leren kennen. Wij

lezen zijn levensloop; wij zien hem tussen de geestelijke stromingen van zijn tijd, dorre orthodoxie, pseudo-mystiek, heterodoxie, Labadisme e.a.; wij horen hem, in zijn boeteprediking tot regenten en volk, en in zijn troostprediking. In het bijzonder uit ,,Het gekrookte riet" heeft Prof. de Vrijer geput en ons hiermee waardevolle lectuur gegeven. Een enkele opmerking zou ik in bescheidenheid willen maken. Op de bladzijden XIII-XV van de Inleiding kon m.i. de behandeling der verhouding van bevindelijkheid en mystiek iets helderder en overzichtelijker zijn, ook in verband met de op blz. XIV genoemde zonnige en blijde kinderen in het Vaderhuis, de ,,ongekreukten", en met de waarderende opmerking van Söderblom, geciteerd op blz. 76, over de wilde, ongetemde, onnadenkende godsdienstaandrift van het piëtisme, zonder welke de kerk, in weerwil van alle rechtstreekse en normale vroomheid, op diëet wordt gezet. Bij het lezen van Smytegelts opwekkingen tot strijd tegen de zonde (blz. 204-213) kwam de vraag bij mij op: indien een vergelijking werd gemaakt met het ,,Theologische objectivisme" van nu (blz. XI) of met Kohlbrügge, welke perspectieven zouden zich dan voordoen?

Twee opmerkingen zijn m.i. ook te maken naar aanleiding van de beschrijving van Smytegelts persoon. Een verhaal uit zijn leven, waarmee wij waarschijnlijk voorzichtig moeten zijn, is dat over de zegen, die hij in een kerkdienst aan het door een nieuwe belasting oproerig geworden volk eerst zou hebben geweigerd. Dit moet volgens Prof. de Vrijer in 1702 zijn gebeurd, en 't eerst wordt 't medegedeeld door Broes in 1830 (blz. 97). Broes was, toen hij zijn ,,Kerk en Staat" uitgaf, niet jong meer; laat hij het verhaal in zijn jeugd gehoord hebben, dan blijft nog de tijdsafstand vrij groot, en heeft wel meer dan één geslacht deze traditie overgeleverd. Wij kunnen hieruit niet zonder meer een profetische trek aflezen, die er overigens ongetwijfeld is geweest. Zou het kunnen schijnen, dat ik hierdoor de figuur van Smytegelt verkleinde, het volgende kan misschien dienen om haar te vergroten. Smytegelts gestes bestonden voor een deel hierin, dat hij op de kansel sloeg en met de voeten stampte. Dat zal wel zijn geweest — aldus Prof. de Vrijer — een afreageren van zijn aanvankelijke kanselvrees, doch het werd door anderen nagebootst (blz. 127). Het komt mij voor, dat die kanselvrees niet bewezen is, al zegt Smytegelt zelf, dat hij het de eerste keer ,,bestierf" (blz. 124 en 18). Want lang voor het optreden van Smytegelt waren er reeds die dezelfde gestes hadden: in Hellenbroeks ,,Rouwklagt" over W. à Brakel lezen wij, dat hij ,,als een andere Ezechiël zoo sloeg met de hand, zoo stampte met den voet", en à Brakel was dertig jaren ouder dan Smytegelt (*Redelijke godsdienst*, Nijkerk 1855, 2de en 3de dl., achterin: *Algemeene rouwklacht*, blz. 17).

Enigszins vreemd klinkt mij deze uiting van Smytegelt in zijn laatste ziekte: ,,Ik moete zoowel door het bloed van Christus uit vrye genade zalig worden als de allerminste vroome..." (blz. 71). Maar misschien versta ik dit woordje ,,allerminste" niet goed.

Ik heb dit boek van Prof. de Vrijer dankbaar gelezen. Het gevaar moge bij het piëtisme bestaan, dat de christen te veel in het middelpunt komt, dit weegt bij Smytegelt niet op tegen het goede, hartverkwikkende, dat hij biedt. Niet het minst om deze reden wens ik dit boek in veler handen.

Een enkele ingeslopen drukfout behoeft bij de lectuur niet te storen: op blz. 53 „ongeprezen chronische bekommernis", dat wel zal moeten zijn „geprezen" of „onvolprezen".

De band is smaakvol.

J. H. Wessel

DOGMATIEK

Dr A. J. Bronkhorst, *Schrift en Kerkorde*. N.V. Zuid-Holl. Boek- en Handelsdrukkerij, Den Haag, 1947, 282 blz.

Dr Bronkhorst schreef een belangrijk proefschrift over „Schrift en Kerkorde". Daarin betoogt hij, dat er maar één juiste kerkorde uit de Schrift (dat is hier alleen het N.T.) kan worden afgeleid en wel de Calvinistische presbyteriaal-synodale kerkorde met drie gemeentelijke ambten.

Het boek is belangrijk om de actualiteit van het onderwerp; om de vele facetten van het onderwerp die hier ter sprake worden gebracht; om de talrijke citaten die, in kleine druk tussen de tekst gevoegd, de lezer in staat stellen mee te oordelen. De hierin betoonde ijver is door de Utrechtse Faculteit met een „cum laude" gehonoreerd.

Een herhaalde lezing van het boek heeft mijn eerste indruk bevestigd, dat het door de schrijver gestelde niet is bewezen. Integendeel, de slotsom van het door hem samengelezen materiaal moet zijn, dat men uit de Schrift (het N.T.) verschillende kerkorden kan afleiden: een episcopale of een presbyteriaal-synodale of een congregationalistische. Dit hangt af van de algemene instelling ten opzichte van de Schrift, van de historie en van de praktijk. Elders (in een brochure „*Schrift en Kerkorde*" uitgeg. door Sijthoff te Leiden) heb ik dit uitvoeriger aangetoond. Daar ik in dit tijdschrift slechts over een beperkte ruimte kan beschikken, moet ik mij tot een paar opmerkingen bepalen.

Het boek is tweeledig, maar ook tweeslachtig. In het eerste gedeelte (blz. 15–150) worden de N.T.-ische plaatsen besproken die met het onderwerp samenhangen; in het tweede gedeelte (blz. 151–277) de kerkrechtelijke conclusies.

Het eerste deel moet bewijzen, dat het N.T. alleen plaats laat voor de bovengenoemde Calvinistische opvatting van kerkorde. Maar Dr Br. zelf spreekt herhaaldelijk van andere mogelijkheden, b.v. blz. 206, 231 en elders. En men zou een boekdeel moeten vullen, om de bezwaren tegen de exegese zelf uit te werken. Wat de Evangeliën betreft, is geen aandacht geschonken aan die plaatsen, waar een „Kerk" wordt *aangeduid*. Dit behoeft men nog niet sterk aan te rekenen, omdat daar niet een kerkorde ondersteld wordt (wat overigens niet zonder betekenis is). Bij de bespreking van Hand. worden de bezwaren van ernstiger aard. Als voorbeeld diene Hand. 6, het belangrijke hoofdstuk over het begin van een kerkorganisatie. Naar mijn overtuiging gaat het hier om de aanstelling van zeven oudsten naast de Apostelen. Dr Br. wijst dit af. Hij betoogt, dat het hier gaat om een zevental Hellenistische mannen die over het Hellenistisch deel der Jeruzalemse gemeente worden gesteld, zodat er een

,,afsplitsing'' van de Joods-Christelijke hoofdgemeente plaats vindt. Wanneer de Apostelen in vs 2 *το πληθος των μαθητων* samenroepen, zou dit alleen bedoelen het Hellenistische gedeelte (en dit met het woord *το πληθος!*). De Apostelen zouden dus meegewerkt hebben tot een ,,afsplitsing'' van een deel der gemeente. Het begin van organisatie zou dan een afscheiding zijn! En dit zouden de Apostelen op het oog hebben, toen zij zeiden, dat hun alleen de bediening des Woords en der gebeden zou worden gelaten, om de zeven voor de andere dienst te laten zorgen. Dit laatste zou dan zijn alleen voor het ,,afgesplitste'' gedeelte. Dit is een volkomen onhoudbare exegese.

Na alles wat Dr Br. zelf over het niet-synodale van Hand. 15 opmerkt, is zijn conclusie, dat het toch het prototype van een synode zou zijn, erg gezocht. In zijn later uitgegeven ,,Grondlijnen ener Bijbelse Kerkorde'' wordt Hand. 15 gewoon naar deze traditionele, onjuiste opvatting aangehaald en wordt zelfs gezegd, dat na de dood van de laatste apostel de eenheid der Kerk voortgezet werd in synodale samenkomsten (blz. 23). Het zou wel belangrijk zijn, als daarvan ook maar één voorbeeld aangewezen werd. In de diss. (blz. 135) vinden wij de voorzichtiger, maar in feite onmogelijke formulering, dat wanneer de apostelen weggevallen zijn, ,,*zo niet historisch dan toch principieel*'', de meerdere vergadering opkomt. Hoe ,,komt'' iets principieel op, zonder ,,historisch'' te zijn?

Op blz. 90 v. wordt een (onhoudbare) ontwikkeling in het N.T. ten opzichte van de Kerkorde bepleit, maar op blz. 112 v.v. wordt alle ontwikkeling met klem afgewezen.

In het eerste deel der dissertatie moet dienst doen een ,,theologische'' exegese in die zin, dat Christus niet alleen de hoofdinhoud van de Schrift is, maar ook het ,,heuristisch'' principe (een stelling afgeleid uit eigenaardig trinitarische speculaties). In het tweede deel krijgen we een andere ,,theologische'' exegese, waarbij de gehele Kerk en de gehele belijdenis meespreken (blz. 208). Dit is een voorbeeld van tweeslachtigheid.

Het andere voorbeeld is nog sterker. Wij zouden verwachten, dat het tweede gedeelte der diss. bewijzen zou, dat alleen de Calvinistische presbyteriaal-synodale kerkorde met drie gemeente-ambten wettig uit de Schrift mag afgeleid worden. Maar dit vinden wij hier niet. Integendeel. Het betoog gaat nu in die zin verder, dat er geen reden is om de Calvinistische kerkorde (die met de belijdenis der Kerk samenhangt) af te wijzen, omdat die toch wel uit het N.T. af te leiden is.

Voor het overtuigende van Dr Br.'s betoog is het niet bevorderlijk, dat in 1946 een studie verscheen van Dr Ed. Schweizer, privaat-docent te Zürich, over ,,Das Leben des Herrn & in der Gemeinde und ihren Diensten'' (Zwingli-Verlag, Zürich, 151 S.), waarin de schrijver het woord ,,ambt'' vervangen wil zien door ,,dienst'' en deze niet tot een drietal beperken wil, maar op grond van Paulus' brieven tot een veel ruimer aantal wil uitbreiden. Dr. Br. spreekt op blz. 233v. trouwens zelf van vier, al heeft hij op blz. 155v. de praktische redenen uiteengezet, waarom het vierde, dat Calvijn wilde, vervallen is.

Evenmin bevorderlijk voor het overtuigende van Dr Br.'s betoog is de in 1947 verschenen brochure van zijn leermeester Karl Barth (Die

Schrift und die Kirche, Theol. Stud., Heft 22), die het congregationalisme bepleit. Van het standpunt van Dr. Br. uit gezien, zou hij deze brochure met klem moeten afwijzen, maar dit doet hij niet. Hij „geeft" in zijn „Grondlijnen" daaraan „plaats" (blz. 30).

Alles samen genomen wordt de door Dr Br. bestreden stelling bevestigd: „Het staat wel vast, dat een bepaalde kerkorde uit het Nieuwe Testament niet is af te lezen."

Het grootste bezwaar dat ik tegen de studie van Dr Br. heb, is dat zijn visie op de Kerk niet alleen conservatief is (wat bij de tweede opvatting van „theologische" exegese niet anders te verwachten was), maar dat zij ten opzichte van de zendingshouding der Kerk reactionnair is. De Zending staat bij hem niet in het middelpunt, omdat zij bij Calvijn niet in het middelpunt *kon* staan. Die naar binnen gekeerde opvatting van de kerkorganisatie is voor Dr Br. nodig, om de episcopale lijn die hij uit de Pastorale brieven niet verwijderen kan, voor tijdelijk te verklaren, als staande in verband met de oud-Christelijke(!) zendingshouding. Dit zou dan ook gelden van de positie van Timotheüs in Efeze, de gemeente waar Paulus zeker twee en een half jaar zelf gewerkt heeft!

Dit alles acht ik onaanvaardbaar.

Zeist A. M. Brouwer

PRACTISCHE THEOLOGIE

D. R. Davies, *Reinhold Niebuhr een profeet uit Amerika.* Vertaald door G. van Overbeek. Uitg. W. ten Have, Amsterdam, 1947, 152 blz., geb. f 3,75.

Dat de vertaler in staat is een biografie, als deze van Davies, tot een goed en vlot leesbaar Nederlands boek te maken, bewijst dit werk. Het is veel minder stug en moeilijk dan het bovengenoemde[1]), omdat het origineel niet zo overladen van stijl is. Want het moeilijke van Niebuhr s gedachtengang ligt waarlijk niet alleen in zijn dialectisch denken, maar in zijn verbazende levendigheid en rijkdom van expressie.

De vertaler begint met te zeggen, dat dit boek een nuttige en nodige inleiding is op Niebuhr's werken. Terecht. Ook de schrijver motiveert zijn boek, maar dan vooral ook als hulp voor zijn Engelse lezers met hun gewoonlijk rechtlijnige gedachtengang bij het bestuderen van een dialectisch denker. Hij karakteriseert Niebuhr als een van de Christenrevolutionairen over welke hij een reeks biografieën bezig is te schrijven.

Nu wordt dit boek door één bezwaar gedrukt, iets waaraan noch de schrijver, noch de vertaler iets kan verhelpen, dit: Niebuhr staat midden in zijn loopbaan; hij is nog pas 55 jaar en eerst de laatste tijd een publiek persoon geworden op een wijze, die doet verwachten, dat er in zijn leven nog heel wat gebeuren kan. Daarom is het misschien beter, dit boek een inleiding op Niebuhr's werken, dan een biografie te noemen, hoewel het biografisch element niet ontbreekt.

Het eerste hoofdstuk is de beschrijving van zijn „wording", hoe hij ontgroeit aan de liberale theologie, hoe hij als predikant in de ruige

---

[1]) Deze bespreking werd reeds geplaatst op blz. 123 van deze Jaargang. (Uitg.)

automobielen-stad van Ford gedrenkt wordt met de noden van het sociale leven, hoe hij, 36 jaar oud, hoogleraar voor ethiek wordt aan Union Theological Seminary in New-York.

Daarna vertelt Davies ons in twee hoofdstukken, hoe er bij Niebuhr een beweging naar rechts, zowel als naar links valt waar te nemen. De theoloog, die door de vrijzinnigheid is heengebroken, blijft een radicaal, voor wie evenwel theologie en sociologie volstrekt verbonden zijn: zij zijn twee zijden van één leven. Het probleem van de zedelijkheid van de mens en de onzedelijkheid van de maatschappij laat hem niet los. Hieruit volgt Niebuhr's geschiedbeschouwing, die Davies voortreffelijk karakteriseert. De beweging naar links is geen afzonderlijke, naast de eerstgenoemde, want het substantivum revolutionair is de wereldse uitdrukking voor het theologische woord: profeet (blz. 91). Zo kan Davies in een vierde hoofdstuk de Christenrevolutionair gaan beschrijven: het Christendom is toepasselijk op elke sociale situatie, en het handhaaft de betekenis van de persoon, die evenals de maatschappij onder oordeel en genade Gods staat. Van hieruit wijst het laatste hoofdstuk op Niebuhr's theorie van de permanente revolutie, slechts het Koninkrijk Gods gaat deze te boven. Wat de vertaling der citaten betreft geldt hetzelfde als van „de teekenen der tijden", maar als inleiding op Niebuhr's sociologie is dit ook in het Nederlands een uitstekend boek.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

D. S. A. HAGENBEEK, *De moderne leerkerk.* J. H. Kok, Kampen, 1947, 133 blz. f 2,50 ingen., f 3,50 geb.

Als ondertitel heeft dit boek: „Nieuwe richtlijnen voor het catechetisch onderwijs", een catechetiek dus. In zeven hoofdstukken deelt de schrijver zijn onderwerpen in. Een samenvatting van een door Prof. K. Dijk in 1938 gehouden enquête, waarop 600 antwoorden inkwamen, besluit het boek. Na een inleiding en een zeer beknopt historisch overzicht, behandelt de schrijver: karakter, doel, methode, hulpmiddelen en stof der catechese. Deze hoofdstukken zijn tezamen in 79 paragrafen onderverdeeld, zodat vele onderwerpen aan de orde komen. Enkele dingen vielen mij bijzonder op: dat de catechese, zoals wij die kennen, uit de kinderdoop opkomt, wordt niet behandeld; de doop komt slechts terloops ter sprake. Dat doop en confirmatie ver uiteen liggen en de catechisant daardoor een ander type heeft dan de oud-christelijke catechumeen, stelt de schrijver niet aan de orde. Hij houdt zich bij de practijk van zijn kerk; voor de zakelijkheid van dit boek is dit een voordeel. Ook viel mij op, hoe in het milieu der gereformeerde kerken de vraag blijkt op te komen naar een nieuw belijdenisboek. De Heidelberger (eventueel met het Kort Begrip, maar de schrijver is daar niet voor) voldoet niet aan het geheel der zaken, die behandeld moeten worden (blz. 104: „het bleek veler wens een leerboek te hebben als de Catechismus; maar dan meer modern, meer aangepast aan de huidige tijdsomstandigheden"). De schrijver wil in meer opzichten moderniseren: hij zou b.v. „de film voor de leerkerk niet graag missen" (blz. 111) en wil daarvoor de catechisatie-bus aanspreken.

„De hoofdschotel van de stof der leerkerk wordt gevormd door de leerstellige Godgeleerdheid"; het aanbrengen van bijbelkennis noemt hij „noodmaatregel" (blz. 118). Wij zijn hier in een gebied, waar huis en school voldoende kennis van de heilige Schrift schijnen te hebben bijgebracht. Toch is geregeld bijbelgebruik wel vanzelfsprekend voor hem, maar hij wil met zijn leerlingen nagaan „wat de Bijbel van een bepaald leerstuk zegt" (blz. 120), dus de loca probantia nazoeken. Deze positie, waarbij de confessionele handleiding (catechismus en belijdenis) het uitgangspunt vormt, weerspiegelt zich in het woord „leerkerk" voor catechisatie; daarin zijn „leer" en „kerk" in combinatie vertegenwoordigd. Of hierin de heilige Schrift wel ten volle de normerende plaats krijgt, die haar toekomt, vragen wij slechts. Uit dit boek kunnen wij het niet beoordelen. Het onderwerp wordt geheel van uit de practijk der gereformeerde kerken behandeld, evenwel op een wijze, waaraan het zout der kritiek niet ontbreekt. De trant van schrijven is wel eens wat „kerkblad"-achtig; bladzijden met twintig en meer alinea's zijn er zeer velen. Dit geeft aan het boek iets onrustigs. Niettemin is het bondig, zakelijk en practisch. De practica moge in theologisch opzicht dan niet zozeer aan de orde komen, technisch wordt zij op het terrein der catechese verdienstelijk besproken. B. v. D. S.

Losse Leekengedachten over de Liturgische Beweging door MONITUM. Uitgeverij Kirchner, Amsterdam.

Wat dit geschrift wil? — Generlei aanspraak maken op theologische waarde. Het is slechts een leek, die hier aan het woord is. En nog wel een leek. die uitsluitend leeft uit het geloof der Reformatie, dus voor sommige theologen slechts een anachronisme. Aldus de onbekende auteur zelf in zijn Inleidend woord, waarin hij vervolgt, het weerzinwekkend te vinden, dat er Hervormde theologen zijn, die aan de verroomsing van ons land medehelpen en verklaart uit zielsbenauwdheid te schrijven.

Men kan zich afvragen, of een boekje, dat aldus begint, recht heeft op een rustige recensie in een wetenschappelijk theologisch tijdschrift. Als wij deze toch willen trachten te geven, dan is dat omdat het boekje op ons de indruk maakt van eerlijk en overtuigd te zijn. Het is alleen niet op de hoogte van de innerlijke betekenis der Liturgische Beweging. Feitelijk scheldt het alleen maar, b.v. in de paragraaf getiteld: De „hang" naar ceremoniën, waarin met Christus' woord tegen de Farizeën de inzettingen der ouden tegenover het Woord Gods worden geplaatst ter karakterisering van het liturgisch streven en verder over de verdachte klank van het woord eredienst wordt gesproken; of in de paragraaf over „Sleur" en „Oneerbiedigheid" zielmissen voor de doden op het liturgisch plan worden verwacht. Waarom zou men zo iets gaan bestrijden in een bespreking? Een profeet moet men niet trachten van zijn inzicht af te brengen, hetgeen ook zeker niet zou gelukken. Veeleer wijs ik op iets, waarmede ik van harte kan instemmen.

Op blz. 36 verklaart de auteur, dat de éne heilige algemene Christelijke Kerk een geloofsartikel is, dat volstrekt geen uitzicht op aanschouwing

heeft in de huidige bedeling. Dit is een toon, die men niet overal meer zo openlijk hoort klinken en die van wijsheid getuigt.

Over de spookgeschiedenis, die aan het woord Eredienst vast zit, heb ik destijds genoeg gezegd in het Weekblad der N.H. Kerk en over het Roomse in onze Liturgische Beweging, waar de R.K. zo geheel anders over oordeelt dan deze schrijver, nog onlangs in Kerk en Eredienst, jrg. 2, no 3, blz. 156, waarop ik dus thans niet meer terug kom. Wie Monitum is, weet de recensent niet, zelfs niet of met deze vorm het substantief of het supinum is bedoeld; Monitor zou begrijpelijker zijn geweest. Vermoedelijk echter krijgt de Liturgische Beweging langzamerhand wel genoeg van al die waarschuwend opgeheven vingers!

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

JACQUES ELLUL, *Le fondement théologique du droit.* Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel-Paris. 111 p. Deel 15/16 van de „Cahiers théologiques de l'actualité Protestante".

De schrijver van deze studie zal de lezers bekend zijn door een artikel in de eerste jaargang van „Wending" over „Problemen van het Christendom van heden". Hij is hoogleraar in de faculteit der rechten aan de universiteit van Bordeaux en studeert tevens theologie — ook, naar duidelijk is, die van Barth, al heeft hij bezwaren tegen diens opvattingen.

De grondleggende stelling vinden wij op p. 10, waar gezegd wordt: „le droit fait partie du monde laïque — il est laïque — mais d'un monde où Jésus-Christ est roi". Er is dus geen christelijk recht; er is slechts het recht, dat voor allen geldt, christenen en niet-christenen, De vraag is, wat het recht, zoals het is, betekent in het rijk van Jezus Christus en welke de functie is, die God het heeft toegekend (p. 9, cf. p. 81).

Het recht is dus een profane aangelegenheid. Vandaar, dat de schrijver zich keert tegen het begrip van het natuurrecht, als een ideëel, normatief recht. Van dat natuurrecht als leer echter onderscheidt hij het natuurrecht als verschijnsel. Dat laatste is een geheel van instellingen en regels, die op een gegeven ogenblik, in de ontwikkeling van het recht als juridisch gegeven aanwezig zijn en die de mens spontaan te voorschijn brengt. Bedoeld is dus het recht als een natuurlijke gegevenheid. Dat natuurlijke recht draagt drie kenmerken: 1. „Le droit existe. C'est-à-dire qu'à toute époque de sa vie sociale, l'homme est capable de créer une sorte de règle de jeu d'après laquelle les rapports des hommes entre eux sont établis; cette règle est assortie de sanctions dont la manifestation dépasse le pouvoir de l'homme individuel (p. 19). 2. „Le contenu du droit est en réalité fondamentalement le même partout..." (p. 20). 3. „Le troisième point qui reste entier, c'est que dans la constitution du droit, il n'y a ni création arbitraire de l'Etat, ni création automatique des données sociales et économiques" (p. 21). Dat laatste blijkt hieruit, dat de mens onderscheidt en wel volgens „cette idée de commune mesure sociale, d'équiva-

lence subjective des prestations, que l'on peut donner comme premier contenu à la notion de justice" (p. 21).

Dat recht moeten wij nu beschouwen in zijn verhouding tot God. Wij kunnen daarbij uitgaan van het recht en moeten dan constateren, dat het boven zichzelf uitwijst en wel op drieërlei wijze: *a*. „Le droit existe et il a autorité; mais il est impossible de donner le pourquoi de cette existence et de cette autorité... *b*. Le droit possède un contenu essentiellement permanent: là encore, le phénomène est tout à fait inexplicable si l'on s'en tient à des positions rationelles... *c*. Le droit est le produit d'un donné social et économique élaboré par l'homme. Mais comment peut-il aboutir à une justice qui manifestement dépasse ses propres capacités personelles de justice, et comment peut-il ordonner à cette justice, tout l'ensemble des nécessités matérielles de la société?" Zo stelt het recht het probleem van het recht, maar meer kan het niet doen. Om verder te komen, moeten wij nagaan, wat de Bijbel over het recht zegt. Deze herleidt het recht tot God, en wel wat zijn oorsprong, zijn doel en zijn betekenis betreft.

De Schrift vindt de oorsprong van het recht in God, maar slechts wat betreft drie min of meer formele elementen er van. Het zijn 1e de instellingen, zoals het huwelijk, die door God geschapen zijn. — Hier stoten wij dus op het begrip scheppingsordening —. 2e Het feit, dat er bepaalde rechten aan de mens toegekend zijn; hun inhoud is evenwel veranderlijk. 3e Het element van gerechtigheid „et qui n'est rien de plus qu'une certaine conformité à des critères utiles, pragmatiques, que l'homme pose pour organiser le milieu où il vit. Et c'est pour cela qu'il est impossible de donner un contenu à la justice humaine" (p. 71). — Wat zal Brunner hiervan zeggen? —

De Schrift leert, dat God met het recht een bepaald doel heeft (p. 77). Het dient, opdat de mens het Woord Gods horen en er op antwoorden kan (p. 78). Dat betekent, dat door middel van het recht de mens de wereld zo organiseert, dat hij daarin leven kan en dat God haar kan handhaven (p. 78 s.s.).

God kent aan het recht een zekere betekenis toe. *a*. Het herinnert de mens aan zijn verantwoordelijkheid, wanneer hij het recht hanteert (p. 89). *b*. „Le droit humain est aussi une prophétie de la justice de Dieu" (p. 90) en wel in drieërlei zin: *α*. dat deze gerechtigheid heerst, *β*. dat het oordeel Gods komt, *γ*. dat de gerechtigheid objectief is (p. 89 s.s). Daarnaast is een functie van het recht, dat zij de barmhartigheid dient en daardoor geïnspireerd moet zijn (p. 92 s.).

Ten slotte trekt de schrijver nog enkele conclusies, wat betreft de verhouding van recht en staat en recht en Kerk. De staat drukt het recht uit, sanctioneert en bewaart het (p. 95–99). De Kerk heeft een recht in de staat; zij is subject van het recht en wel in de eerste plaats van het recht om het Woord van God in vrijheid te verkondigen. Nader beschouwd betekent dat het recht, de gerechtigheid aan te kondigen en te manifesteren. Zij oordeelt daartoe het recht en rectificeert het. Zij onderricht echter ook de christenen (p. 103–107).

Ziehier een korte weergave van de inhoud van dit belangrijke geschrift.

De discussie zal moeten beginnen met te vragen, of de Schrift niet meer over het recht zegt, dan de schrijver meent, waarbij ook het hoofdstuk over „le droit divin", dat hierboven niet verslagen is, in aanmerking genomen moet worden. Daarmee hangt samen de vraag, of de schriftuurlijke gegevens niet ook betekenis hebben voor de inhoud van het recht. — Het geschrift van Prof. Ellul is in mijn kast terecht gekomen naast de boeken van Prof. van Ruler: „Religie en politiek" en „Visie en vaart". Enige correctie van deze laatste op het eerste lijkt mij niet overbodig.

H. DE VOS

ED. VAN CLEEFF, *Sociaal-economische ordening.* Een ideologisch-sociologische beschouwing van religieus standpunt. Met een inleidend woord van J Tinbergen, 2e dr., Van Loghum Slaterus' Uitg. Mij. N.V., Arnhem, 1947, 488 blz., geb. f13,50.

Dit boek is een ongewijzigde herdruk van de in 1939 verschenen eerste uitgave. Daarom wordt er hier geen uitvoerige recensie aan gewijd, maar volstaan wij met de vermelding ervan. Het probleem der ordening is thans van bijzonder belang, zodat ook deze herdruk zijn weg stellig zal vinden. Een personenregister werd er thans aan toegevoegd.

W. LEENDERTZ

L. J. VAN HOLK, *Vrijzinnig Christendom nú.* Lankamp & Brinkman, Amsterdam 1947, 88 blz., f 2,25.

„De vrijzinnige geesteshouding", zo schreef Prof. van Holk in 1939, „vooronderstelt ruimte voor velen; rust, en veiligheid, en gemoedelijkheid; de genoegzaamheid van losgevoegde maatschappelijke verhoudingen. Daarom kan geen tijd van kentering en crisis vrijzinnig gestemd zijn." (De boodschap van het vrijzinnig Christendom, pag. 147.)

Als men hieraan denkt, treft de titel „Vrijzinnig Christendom nú"; wat zal de vrijzinnige geesteshouding in deze tijd, die verre van rustig, veilig en gemoedelijk is, te zeggen hebben? Er wordt in dit geschrift wel veel over de bezettingstijd en de moeiten van nu gesproken, maar de houding is toch eigenlijk dezelfde als door Van Holk in 1939 beschreven. Dan vraag ik me af of deze nu, in deze verwarde en barre tijd werkelijk een boodschap te brengen heeft. 't Is alles zo individualistisch, draaiend om de menselijke persoonlijkheid, zo beschouwend met ruimte voor velen en daardoor zo mak.

Bij radiolezingen moet men ieder woord niet te zwaar wegen, vooral wanneer als hier zóveel even wordt aangestipt en voor grondige behandeling geen gelegenheid overblijft. Maar bij een zo belangrijke vraag is dit voor de lezer wel teleurstellend.

Wanneer we lezen dat „hunkering het eerste èn het laatste woord der religie is", dan vragen we ons toch af: ligt hier nu een boodschap, een verkondiging, die men kan doorgeven, die richting geeft, waar behoud ligt in deze beangstigende wereld? Van Holk geeft veel ontboezemingen,

zoals hij 't zelf noemt, vaak zeer persoonlijke. Ik denk b.v. aan wat hij over de Kerk schrijft; en als hij dan zijn „laagkerkelijk standpunt" wil aangeven, noemt hij de apostolische normen voor de Kerk. Hierbij vermeldt hij in de vierde plaats de dienst voor God (pag. 73) en wel pas nà de diakonie.

Natuurlijk staan er veel pittige opmerkingen in dit boekje, maar als geheel — en dit gaat buiten alle richtingkwestie om — kan 't zeker nù niet bevredigen. W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

S. Greijdanus, *Bizondere Canoniek van de boeken van het Nieuwe Testament*, I, J. H. Kok, Kampen 1947, 336 blz., geb. f 11,50.

Ph. Kohnstamm, *Vrije Wil of Determinisme*. Een mathematisch-physische en kennis-theoretische uiteenzetting voor juristen, paedagogen, theologen en andere niet-physici, H. D. Tjeenk Willink en Zn., Haarlem 1947, 296 blz., geb. f 7,25.

P. K. Keizer, *De profeet Jesaja*, I (Serie: De Bijbel toegelicht voor het Ned. volk), J. H. Kok, Kampen 1947, 138 blz., ing. f 1,60, geb. f 2,—.

Kr. Strijd, *Jeremia. De roep Gods in deze tijd*, 3de dr., De Tijdstroom, Lochem, z.j., 164 blz., geb. f 3,—.

M. A. Beek, *Amos. Een inleiding tot het verstaan der profeten van het O.T.*, De Tijdstroom, Lochem z.j., geb. f 1,75.

S. Aurelii Augustini libros de Fide, Spe et Caritate sive Enchiridion, De Catechizandis Rudibus edidit A. Sizoo (Series: Scriptores Christiani Primaevi, vol. III), D. A. Daamen, 's-Grav. 1947, 175 blz.

A. A. van Ruler, *Droom en Gestalte*, U.M. Holland, Amst. 1947, 271 blz.

A. K. Straatsma, *Paulus. De Man met een bijzondere boodschap*, J. N. Voorhoeve, 's-Grav. z.j., 155 blz., geb. f 3,25.

D. J. Baarslag, *Figuren rondom het kruis*. J. N. Voorhoeve, 's-Grav. z.j., 152 blz., geb. f 3,90.

J. J. R. Schmall, *Gunning en zijn boodschap voor onzen tijd*, J. N. Voorhoeve, 's-Grav. z.j., 59 blz., geb. f 1,90.

Urgente vragen over Jeugd, Kerk en Maatschappij (Serie: De Oecumene, no 2), W. ten Have, Amst. 1947, 84 blz., ing. f 1,75.

J. A. Cramer, *De dominee van onze volkskerk*, W. ten Have, Amst. 1947, 190 blz., geb. f 4,90.

Lucie J. N. K. van Aken, *De Remonstrantse Broederschap in verleden en heden*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1947, 168 blz., geb. f 5,90.

Denis de Rougemont, *Het aandeel van den Duivel*, U.M. Holland, Amst. z.j., 155 blz.

Denis de Rougemont, *Brieven over de Atoombom*, U.M. Holland, Amst. z.j., 88 blz.

P. H. Kapteijn, *Tien Psalmen, met een inleiding tot het Psalmboek*, De Tijdstroom, Lochem z.j., 80 blz., geb. f 2,25.

A. G. BARKEY WOLF, *De Evangelisten en hun geschriften*, J. H. Kok, Kampen z.j., 113 blz., geb. f 2,75.

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Verklaring van het Evangelie naar Matthaeus*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1947, 263 blz., geb. f 9,75.

H. KRAEMER, *De Kerk in beweging*, Boekencentrum, 's-Grav. 1947, 236 blz., geb. f 7,90.

WALTER LÜTHI, *De Bouwlieden Gods*. De Boodschap van Nehemia. T. Wever, Franeker z.j., 188 blz., geb. f 4,90.

A. M. BROUWER, *Schrift en Kerkorde*. Antwoord aan Dr A. J. Bronkhorst. A. W. Sijthoff, Leiden 1947, 31 blz., ing. f 0,90.

L. PRAAMSMA, *Calvinisme en Verdraagzaamheid*, J. H. Kok, Kampen 1947, 40 blz., ing. f 0,75.

P. H. ESSER en P. PRINS, *Het Geweten*, J. H. Kok, Kampen 1947, 63 blz., ing. f 0,95.

KARDINAAL DE JONG, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, 4e dr. bewerkt door R. R. Post, dl I en II, Dekker en Van der Vegt, Utr.-Nijm. 1947, 383 en 549 blz.

C. F. ANDREWS, *Het innerlijk leven*, W. ten Have, Amst. 1947, 112 blz., geb. f 3,25.

ARCHIMANDRIET DIONISSIOS, *Russische Orthodoxie*, W. ten Have, Amst. 1947, 169 blz., geb. f 5,90.

TIJDSCHRIFTEN

Mededelingen v. d. Ver. voor Prot. Kerkmuziek, Oct. 1947.
O.a. muziek bij de inzegening van het huwelijk.

De Christelijke School, 1e jrg. no 1, 7 Nov. 1947.
O.a. D. Fokkema, Fundamentele problemen in de hedendaagse didactiek. Joh. Tigchelaar, Opvoedkunde en wijsbegeerte. L. van Klinken, De noodzakelijkheid en de betekenis van de studie der wijsbegeerte voor de paedagogiek.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S., Deel XXV, afl. 4.
D. de Man, De Arke Noachs op munten van Apameia Phrygiae. F. S. Knipscheer, Drie geestelijken uit Zaltbommel in 1574. J. J. Mak, Het satansproces in de middelnederlandse letterkunde. B. Voets, De Hervorming in West-Friesland.

Irénikon, Tome XX, 1947.
1er Trimestre: Archimandrite Cyprien Kern, Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas. D. C. Lialine, Réflexions sur l'encyclique „Mystici corporis". D. Th. Becquet, La „Terre d'Occident", province d'Union. A. F. Smethurst, Quelques faits importants de la vie de l'Eglise anglicane en 1946.

2me Trimestre: P. Michalon, L'Etendue de l'Eglise. Cyprien Kern, Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas (fin). G. Rosendal, La conférence d'Osby en Suède, 1946. D. Th. S., L'Eglise de l'Ukraine occidentale.

3me Trimestre: Un moine de l'Eglise d'Orient, La Prière de Jésus. Amicus, Lettre anglaise. Hiéromoine E. Mercenier, Le Monastère de Mar Saba. L. Zander, Prière universelle et conscience oecuménique.

BERICHTEN

IN MEMORIAM PROF. H. TH. OBBINK

Een merkwaardige figuur is van ons heengegaan, want de dood nam Prof. Dr Herman Theodorus Obbink van ons weg. Hij was in elk opzicht merkwaardig: als mens, als man van wetenschap, als academisch docent, als bijbelvertaler en als prediker. En het zij mijn plicht van eerbiedige nagedachtenis hem in elk van deze kwaliteiten met een enkel woord te schetsen.

De overledene werd in 1869 te Aalten geboren op het landgoed der Obbinks aldaar, Groot-Heinen. Aldra bleek bij het opgroeien welk een uitzonderlijk begaafd mens Herman was. Hij doorliep het gymnasium in zulk een snel tempo, dat het de rector in verlegenheid bracht. In 1892 ging hij naar de universiteit te Utrecht en nam zijn intrek in het studentenhuis der Doetinchemse van Dijkstichting, terwijl hij lid werd van het theologengezelschap Demosthenes. Onder de hoogleraren, die de grootste invloed op Obbink hebben geoefend, moeten genoemd worden Houtsma en Valeton. Eerstgenoemde heeft hem ingewijd in de oosterse talen, inzonderheid in het Arabisch en Valeton heeft zijn oog geopend voor de schoonheid van het Oude Testament. In 1896 werd hij candidaat tot de Heilige Dienst in de provincie Gelderland. In 1897 werd hij bevestigd als predikant te Hooger-Smilde. In die gemeente vond hij de tijd zijn doctoraal examen te doen. In 1900 verwisselde hij Hooger-Smilde voor Kamperveen, een gemeente met weinig waardering en veel strijd. Toch ontnam hem dat de energie niet om zijn proefschrift over „De Heilige Oorlog volgens de Koran" voor te bereiden, waarop hij cum laude promoveerde. Met grote blijdschap en hoge verwachtingen vertrok hij uit Kamperveen in 1903 naar Middelburg, waar hij een arbeidsveld vond, dat hem volkomen lag en de waardering genoot, waarop hij recht had. Daar had hij een goede tijd. Maar lang duurde die niet, want in 1906 riep de hofstad hem en spoedig was hij daar door allerlei arbeid maar niet het minst door zijn prediking een dominerende figuur. In 1910 kwam de benoeming tot hoogleraar aan de Gemeentelijke Universiteit te Amsterdam om onderricht te geven in de geschiedenis der godsdiensten. Het zou een te kort doen aan de waarheid zijn, als ik beweerde, dat Obbink daar met veel vreugde en bevrediging gewerkt heeft. Integendeel. Met graagte werd dan ook de benoeming naar Utrecht in 1913 aangenomen, waar hem uit de gesplitste leeropdracht van Prof. H. Visscher speciaal de godsdienstgeschiedenis werd toebedeeld. Nog herinner ik mij zijn openingscollege, waarin hij zo scherp als hij zijn kon verzekerde, alleen die godsdiensten te zullen behandelen, waarvan hij de taal kende. Nu, dat waren er heel wat, want Obbink was een geducht talenkenner, die behalve alle Semietische talen ook het Egyptisch beheerste als weinigen. In 1929 werd hij door H. M. de Koningin vereerd met de benoeming tot hofprediker, in welke kwaliteit hij de droeve en de blijde dagen van het hof meemaakte om dan zijn geestelijk woord te spreken. In 1939 had hij de fatale leeftijd bereikt, die hem tot aftreden noopte. Het afscheidscollege overtuigde hem er wel

van, als dat nog nodig was geweest, hoe zeer hij door velen gewaardeerd werd. Zelf betreurde hij het, dat hij moest heengaan, want zo zeide hij, „ik begon het nu juist een beetje te leren”.

Ziehier de uitwendige levensloop van de overledene, waarmee nog niets gezegd is over zijn innerlijk als mens. Obbink was bijzonder vlug van geest, soms wel tè vlug. Hij was scherp van woord, soms wel eens tè scherp. Hij had een geweldige sterke wil, soms wel tè sterk. Hij kon ook kinderlijk gezellig converseren en, als hij zich gaf — wat hij niet erg spoedig deed — ontroerd toeluisteren, wanneer hij echte vroomheid ontdekte. Hij was wars van alle schijn-gedoe en respecteerde eerlijkheid en waarachtigheid; zo liet hij zich niet misleiden door woorden zonder inhoud. Dat maakte de omgang niet altijd even gemakkelijk, maar het noopte tot voortdurend zelfonderzoek bij ieder, die met hem in aanraking kwam. Hij had zijn vereerders en hij had zijn tegenstanders.

Deze mens Obbink vond er zijn levensroeping in man van wetenschap te zijn, en dat is hij geweest tot in de perfectie. Over zijn talenkennis sprak ik reeds. Hem stond daarbij een verbazingwekkend geheugen ten dienste en het was zo'n verdriet voor hem te merken, dat dat geheugen in de laatste jaren verzwakte en hem telkens in den steek liet. Hij was meester op het terrein der godsdienstgeschiedenis als weinigen en in het bijzonder op dat der phaenomenologie. Nog herinner ik mij levendig zijn colleges over Babel en Bijbel, altijd overvol, waar hij zijn omvangrijke kennis van de oud-oosterse wereld te berde kon brengen. Hij was als geleerde er niet mee tevreden de verschijnselen aan de buitenzijde te hebben beschreven, maar streefde ernaar in te dringen tot het wezen en de kern ervan. Hij kon niet alleen oosters spreken, maar ook oosters denken en voelen. Niets hinderde hem zo zeer, als wanneer de niet-christelijke religies pseudo-religies werden genoemd, want voor hem waren zij echt, zo echt als religie maar zijn kan en hij doorvoelde de geweldige dramatiek, die er in verborgen was, dat de oosterse mens in zijn gebeden en riten zocht naar de verlossing van zonde en leed en dood. Van hem is de uitspraak, dat alleen wie het zondebesef heeft verstaan tot het hart van een religie is doorgedrongen. Wat absoluut niet wil zeggen, dat Obbink niet positief was in zijn keuze. Hij wees alle heidense religies pertinent af als vergeefse pogingen van de mens uit om tot verlossing te geraken en beleed, dat het evangelie van Jezus Christus de enige boodschap is, die alle geloof waardig is, omdat dit getuigt van een verlossing, die niet van de mens uit, van beneden af, maar van God, van boven af aan de mens geschonken is. Daarmee hielden twee dingen verband. Hij had een open oog voor de gelijksoortigheden tussen de heidense en de christelijke godsdiensten en noemde die ook eerlijk; maar telkenmale hamerde hij het er bij ons in, dat gelijke woorden nog geen gelijke zaak aanduiden en dat er bij alle overeenkomsten tussen de heidense en de christelijke prediking een wezenlijk en principieel verschil aanwezig is. Hoe aangrijpend kon hij dat o.m. demonstreren aan de laatste woorden, waarmee grote godsdienststichters van hun leerlingen afscheid hadden genomen. Bij Obbink werd de godsdienstgeschiedenis geen rariteiten-verzameling en evenmin een lijst van godennamen en allerminst een kleurloze kaartenkast van

verschijnselen zonder enig waarderingsoordeel, maar het werd een prediking van de heerlijkheid van dat evangelie, waarin de religie haar schoonste gestalte heeft aangenomen. Men dient, zo zei hij telkens weer, religie niet te beoordelen naar de kiem, maar wel naar de hoogste ontplooiing ervan, en dat is het evangelie

Geen wonder, dat Obbink de godsdienstgeschiedenis, die tot de peripherische vakken van de theologie schijnt te behoren, bij zijn leerlingen in het centrum wist te plaatsen, zodat hij meer leerlingen in engeren zin heeft gekweekt dan andere hoogleraren, die de zgn. centrale vakken der theologie doceerden. Dat was niet het minst een gevolg van zijn onnavolgbare wijze van doceren, waardoor hij zijn hoorders geestdriftig wist te maken voor datgene, waarvan hij de schoonheid gezien had. Hij was een geboren leermeester, die een sterk stempel op zijn adepten heeft gedrukt. Geen wonder dan ook, dat zijn colleges altijd druk bezocht waren. Men moest hem zien doceren! Ik vergis me niet, zodat ik eigenlijk had moeten zeggen: horen doceren, want ik meen wat ik zeg: men moest hem zien doceren! Dat was een en al vuur en geest; dat sprankelde en fonkelde van scherpzinnigheid en bezieling. Eén ding was er slechts jammer van: dat de drie kwartier om waren! Wij hadden nooit geweten,dat godsdienstgeschiedenis zo mooi en zo belangrijk was, totdat hij het ons voor de ogen demonstreerde.

Dat aan een dergelijk onderwijs een gedegen studie vooraf ging, dat spreekt vanzelf. Maar die gedegen studie werd niet minder ten grondslag gelegd aan wat ik in de vierde plaats van prof. Obbink noem: zijn werk als bijbelvertaler. Toen de commissie tot de vertaling van het Oude Testament door het Nederl. Bijbelgenootschap was benoemd, maakte hij van meet af deel daarvan uit en het was geen wonder, dat hij in een der eerste vergaderingen tot permanent voorzitter gekozen werd. Hij had trouwens op dat terrein reeds een belangrijke proeve afgelegd door zijn eigen, verkorte, vertaling van het Oude Testament uit te geven, een arbeid, waaraan hij acht volle jaren besteedde met opoffering van alle andere zo geliefde wetenschappelijke werkzaamheid. Hij had zijn eigen stijl van bijbelvertalen, die niet door allen gedeeld wordt. Het was er hem meer om te doen de zin en bedoeling weer te geven dan wel de door de auteur gekozen woorden en gebezigde zegswijze. En die zin, die bedoeling gaf hij dan ook in zo zuiver mogelijk Nederlands weer zonder enige rekening te houden met geërfde cliché's en eigen-gekweekte dierbaarheden.

Dat zijn uitgebreide kennis van de oud-oosterse wereld hem uitstekende diensten verleende bij deze arbeid aan de bijbelvertaling, als ook bij het leiden der vergaderingen, laat zich denken. En het is buitengewoon te betreuren, dat het hem niet vergund is geweest de voltooiing van dit zijn levenswerk te aanschouwen. Tot het laatste toe hoopte hij dat nog, maar God heeft het anders gewild, wiens woord in zijn loop de hulp van mensen niet nodig heeft. Toch zal het ons, al heeft zijn ziekte er ons enigermate aan gewend, vreemd vallen de scherp-getekende figuur van prof. Obbink niet meer in de voorzitterszetel te zien.

Voor ik U het laatste ga noemen, dat er van prof. Obbink te zeggen is,

wil ik nog memoreren, dat deze rusteloze werker naast al deze arbeid nog gelegenheid zag de hoofdredactie te voeren van een zeer gewaardeerd weekblad, dat eerst verscheen onder de naam „Bergopwaarts" en later als „Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur" bekend stond. Jaren lang heeft hij in die hoedanigheid van hoofdredacteur grote invloed geoefend in het kerkelijk en culturele leven van Nederland. En nog is het altijd de moeite waard in de oude jaargangen te bladeren en de artikelen, waaronder zijn naam staat, te herlezen. Ik noem daaruit de stukken over het boek Job, die later afzonderlijk zijn uitgegeven.

Het zou mij te ver voeren, als ik de volledige bibliographie van de overledene ging opnoemen, want hij heeft veel geschreven, zowel aan boeken als aan artikelen in binnen- en buitenlandse tijdschriften. Ik maak alleen een uitzondering voor zijn her-uitgave van de commentaar op de Psalmen van Valeton in 1912, zijn Godsdienst van Israël in datzelfde jaar, zijn Oostersch Leven (2 delen) in 1914-'15, zijn Bijbelsch paradijsverhaal en de Babylonische bronnen in 1917, zijn bijdrage aan het Bijbelsch-Kerkelijk Woordenboek over de Godsdienstwetenschap in 1920, zijn Op Bijbelschen Bodem in 1924, zijn De Godsdienst in zijn Verschijningsvormen in 1933, waarvan een 2e druk in dit jaar nog uitkwam. Wie de veelzijdigheid van het oeuvre van Obbink wil leren kennen, die kan terecht in de Keur uit de verspreide Geschriften in 1939 door zijn leerlingen in engere zin uitgegeven ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag.

Al deze arbeid had hij nooit kunnen verzetten, indien hij niet de echtgenote naast zich gehad had, die God hem geschonken had en die menigmaal leidde en stuurde; en die soms oplossingen zag, waar zijn geest die niet vermocht te ontdekken. Ik moge dan ook van deze plaats de hartelijke deelneming uitspreken aan het adres van haar en niet minder van de zoons, die God kunnen danken voor wat Hij hun in hun vader had gegeven. Moge hun allen de troost van het evangelie sterken, dat hun vader op zo welsprekende wijze zovele jaren verkondigd heeft.

Dit brengt mij als vanzelf tot het laatste, dat ik over de overledene te zeggen heb. Ik ware tekort geschoten, als ik tenslotte niet van Obbink als prediker sprak. Hij zou misschien zelf protesteren, als hij mij hoorde zeggen, dat hij als prediker geweldig was. En toch aarzel ik niet hem zo te noemen, als men dan maar dat woord ontdoet van elke bijgedachte aan bombast en gezwollenheid. Hij was in zijn prediking van het evangelie sober, op de man af, op de ziel af en concreet, maar juist zo was hij geweldig. De eerste maal, dat ik hem hoorde prediken, was over de gelijkenis van het verloren schaap, maar zo heb ik het ook nooit meer gehoord. En dan die preek, die in de Keur afgedrukt staat, over Jezus en Herodes. En zo zou ik er verscheidene kunnen noemen. Men leze slechts zijn bundels „Verlossing" en „Volmaakt in Hem". Voorwaar geen wonder, dat deze prediker de hoorders bij scharen naar zijn kerk trok, waar en wanneer hij ook optrad, en dat hij grote invloed spreidde niet het minst bij het jonge geslacht en bij de mensen in de kracht van hun leven. En dat toch niet, omdat hij wat marchandeerde met de inhoud van de bijbel. Het was zijn streven de inhoud van de bijbel tot geldigheid

brengen en zijn prediking beleed de heilswaarheden van het christendom en was beslist rechtzinnig. Maar dat met een breedheid en een frisheid en een scherpte zo markant, dat de hoorder telkens gegrepen en stilgezet werd. En gelukkig de prediker, die dat vermag te bewerken. Het was dan ook een verdriet voor hem, dat hij reeds vele jaren niet meer de kansel beklimmen kon noch mocht en hoe gaarne verdiepte hij zich in persoonlijk gesprek in de herinneringen aan zijn Middelburgse en Haagse tijd. En wat deed het hem goed, als iemand nog eens herinnerde aan een weleer genoten prediking, die hij zelf al lang vergeten was. Dat die prediking wetenschappelijk verantwoord was, dat spreekt vanzelf. En toch merkte men bij hem niets van geleerd-doenerij op de preekstoel, een goochelen met termen en woorden, een uitstallen van problemen. Niets van dat alles. Het scheen allen zo simpel, maar juist dat verried voor wie der zake kundig was, wat er zo al achter zat. Het was zo eenvoudig, dat ik een vrouwtje bij het uitgaan van de kerk eens hoorde zeggen: Zo had ik het ook wel gekund. Ik denk, dat Obbink zelf, dat de hoogste lof geacht zou hebben. Het ging op de kansel om levende religie voor het heden en om niets anders. En stellig heeft hij door zijn onderwijs, hoe zijdelings dat er ook mee verbonden scheen te zijn, studenten geholpen om goede predikers van het evangelie te worden.

In deze weinige woorden heb ik getracht U het beeld te schetsen van hem, die uit deze aardse wereld van zonde en schijn is opgeroepen tot de werkelijkheid Gods. Met twee opmerkingen moge ik besluiten. Ik weet, dat ik niet volledig was en dat er nog heel veel meer te zeggen zou zijn door anderen, die Obbinks leven meer van de intieme zijde hebben meegemaakt. Ik zou zelf ook nog meer kunnen vertellen, dat hier echter niet op zijn plaats is. En ten tweede: wat ik gezegd heb bedoelt geen mensverheerlijking te geven, want daaraan doet een christen niet, die te goed weet, dat alle gaven van lichaam en geest toevertrouwde talenten zijn, waarmee gewoekerd moet worden en waarvan de Gever rekenschap zal afeisen. Zo moge ik dan eindigen met dankbaar te erkennen, dat de wetenschap en de universiteit, de kerk en de cultuur, de student en de eenvoudige, de christen en de niet-christen in de figuur en de arbeid van Prof. Dr H. Th. Obbink heel veel hebben ontvangen, dat hun tot winst moge zijn.

A. H. Edelkoort

CURSUS VOOR AFGESTUDEERDE THEOLOGEN TE LEIDEN

Voorlopig wordt bericht, dat een drieweekse cursus voor afgestudeerde Theologen evenals in 1947 ook in 1948 weder te Leiden zal worden georganiseerd en wel van 10 Mei tot 31 Mei. Programma en verdere bijzonderheden zullen tijdig worden rondgezonden.

DE APOSTOLICITEIT DER KERK

DOOR

H. BERKHOF

Zeist

(Slot)

Het schijnt echter en wordt algemeen beweerd, dat het duidelijke en ondubbelzinnige antwoord, dat de canonvorming betekende op de vraag naar de apostoliciteit der Kerk, doorkruist (c.q. vertroebeld) werd door een geheel ander antwoord, gelijk de kerken van het katholieke type dat nog geven, die de apostoliciteit zien liggen in de ononderbroken opeenvolging der bisschoppen, van af de apostelen. Niet primair de Heilige Schrift, maar die bisschoppen met hun bestuursmacht, hun leergezag en hun priesterlijke volmacht, zouden dan het apostolisch karakter der Kerk garanderen en de apostolische successie belichamen. Men ziet deze gedachte dan uitgedrukt reeds in dezelfde tijd en door dezelfde mannen die de apostoliciteit in de nieuw-testamentische canon vonden, vooral Irenaeus en Tertullianus, zodat in dezelfde periode waarin het Schriftgezag zijn formulering vond, ook de leer zou zijn ontstaan, dat zowel in de kerkelijke traditie als in de Schrift het apostolisch gezag voortleeft.

Laten we ter toetsing van deze mening een ogenblik stil staan bij de klassieke vertolking van het apostolisch karakter der Kerk, bij Tertullianus' *De praescriptione haereticorum* (over de ongeldigheid van het recht waarop de ketters zich beroepen). Tertullianus betoogt, dat de ketters de leer der apostelen hebben vermengd met de gedachten der filosofen, vooral van Aristoteles (c. 7). Hij vindt de prediking der apostelen samengevat in de geloofsregel, die hij in zijn eigen woorden formuleert, maar die, hoewel uitgebreider, in opbouw en inhoud dicht staat bij de zgn. 12 artikelen (c. 13). Zeker, de ketters argumenteren uit de geschriften der apostelen (c. 14), maar — en ziedaar Tertullianus' hoofdstelling — men mag hen tot een dispuut uit de Schriften zelfs niet toelaten (c. 15), omdat de ketterij de Schriften niet integraal erkent, maar door toevoegingen en schrappingen verminkt (c. 17; T. denkt aan de wijze waarop Marcion en de Gnostieken er mee omsprongen). Daarom is de praealabele vraag „van wien die Schriften zijn, van wien en door wie en

wanneer en aan wie de leer is overgeleverd, waardoor men christen wordt" [1]). Het antwoord is: die leer komt van Christus tot ons door de apostelen, die haar overleverden aan de door hen gestichte gemeenten, welke eenstemmig zijn in het geloof, dat ze van af de apostelen trouw hebben bewaard (c. 20). Wat als waar wil gelden, zal met het gevoelen dier apostolische moedergemeenten in overeenstemming moeten zijn (c. 21). Vervolgens wordt (uit de N.T.-geschriften!) de tweevoudige tegenwerping ontzenuwd, dat de apostelen niet alles zouden geweten hebben of tenminste niet alles zouden overgeleverd hebben (c. 22 v.v.). De ketters hebben geen gemeenten, die door de apostelen gesticht en sindsdien door een ononderbroken rij van bisschoppen bestuurd zijn (c. 32). Wat het oudste is, is het ware en dat is bij ons (c. 35). Dan gaat Tertullianus de apostolische gemeenten opnoemen; dat zijn die, waaraan de apostelen hun brieven schreven, die daar nog worden gelezen en waardoor de stem der apostelen weer klinkt en hun gelaat weer zichtbaar wordt: Corinthe, Philippi, Efeze, vooral Rome. Deze apostolische Kerk „verbindt de wet en de profeten met de evangeliën en de apostolische brieven en ontleent daaraan haar geloof" [2]) dat in de geloofsregel is uitgedrukt (c. 36). De conclusie is, dat we zonder de Schriften kunnen bewijzen, dat de ketters niet bij de Schriften behoren (c. 37). Geen wonder, dat de ketters de Schriften moeten verdraaien, aanvullen en bekorten. „Wat wij zijn, dat zijn de Schriften van af hun begin. Uit die Schriften zijn wij" [3]) (c. 38). In de laatste hoofdstukken worden de bezwaren tegen de ketters dan nog meer in détail uitgewerkt.

Om deze redenering goed te begrijpen, bedenke men, dat in die jaren tussen de Kerk en de ketters nog in geding was, wat als canon te gelden had. Daarom moet Tertullianus een ogenblik achter de Schriften teruggrijpen. En hij kan het ook, daar de historische afstand naar het apostolische tijdperk nog betrekkelijk kort is. De gemeenten waarin de apostelen hebben gewerkt en de bisschoppen, die sindsdien daar de leiding hadden, zijn allen eenstemmig ten aanzien van wat apostolisch is, en zij allen wijzen de ketters af. En zij kunnen het weten. Hierdoor is een discussie met de ketters

[1]) Tert., *De praescr. haer.*, ed. J. N. Bakhuizen van den Brink, Hagae Comitis 1946, c. 19: „cuius sint scripturae, a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani."

[2]) c. 36 „legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis literis miscet, inde petit fidem."

[3]) c. 38: „quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo ex illis sumus..."

uit de Schriften zelf overbodig geworden. Trouwens: in die Schriften is de apostolische overlevering belichaamd, zodat wie zich niet daar voegt, waar de herinnering aan de apostelen bewaard is gebleven, onvermijdelijk met de Schriften in botsing moet komen.

Tertullianus' leer van de apostolische successie in de opeenvolging van eenstemmige bisschoppen *in die gemeenten waar de apostelen zelf hebben gewerkt* (het gaat juist om dit laatste!) is dus een op dat historisch ogenblik nog mogelijke hulpgedachte, om te bewijzen, dat de canon, gelijk de Kerk die aannam, de historisch juiste is. Hier is dus geen sprake van een tweede bron van kennis der apostolische leer. De gangbare gedachte, dat hier de traditie naast de Schrift als gezaghebbend optreedt [1]), vindt bij aandachtiger lezing geen steun. Terecht zegt Prof. Bakhuizen van den Brink: „(Tertullianus) wendde het „proces" over de boeg der traditie. Doch tenslotte om langs deze weg juist tot de Schrift en het goede begrip daarvan te geraken. De wending in het betoog was dus formeel" [2]).

Het zou te ver voeren om aan te tonen, dat bij Irenaeus, die andere klassieke denker over de apostoliciteit der Kerk, de gedachtengang dezelfde is. Bij de iets oudere Irenaeus, die in zijn jeugd Polycarpus van Smyrna nog had gehoord, komt de formele bedoeling van het betoog van uit de traditio zelfs nog duidelijker uit. De inhoud dezer traditio is te vinden in de nieuw-testamentische geschriften. Het gaat er slechts om, te bewijzen, dat deze inhoud werkelijk de zuivere traditio is [3]). Van daaruit wordt de gnostieke

---

[1]) In deze bewering zijn de neo-protestantse en de rooms-katholieke dogmenhistorici het eens. Geen wonder, waar het „sola scriptura" beiden vreemd is, en elke gezaghebbende traditio voor de eersten „rooms" lijkt! Jammer dat deze consensus ook mannen als Barth en Berkouwer (bien étonnés...) tot disqualificatie van Tertullianus brengt. Zie voor Barth, *K. D.*, I, 2, S. 610 f. Voor Prof. Dr G. C. Berkouwer zijn, ook voor ons onderwerp zeer belangrijke controverstheologische boek, *De strijd om het R.K. dogma*, Kampen z.j., blz. 106–109, spec. aant. 23.

[2]) Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, *Kerk en Traditie*, in Ned. Archief voor Kerkgesch., Nieuwe serie, dl XXIX, 's-Gravenhage 1937, blz. 13. Dit wordt bevestigd door *Adversus Marcionem* 4, 5, waar het samenvallen van canoniciteit en apostoliciteit wel heel duidelijk is.

[3]) Zie het motto boven deze verhandeling. De traditio wordt van af de apostelen door de bisschoppen trouw bewaard (*Adv. haer.*, III, 3, 1), spec. in Rome (III, 3, 2–III, 3, 3, IV, 33, 8) al wist men het soms in Klein-Azië minstens zo goed uit de allereerste hand (Irenaeus bij Eusebius, *o.c.*, V, 24, 16 en 17 in verb. met 12 en 13). De apostolische tijd is historisch nog net te vatten via Clemens (III, 3, 3), Polycarpus (III, 3, 4), zie Eus., *o.c.*, V, 20 en 24) en Papias (Eus., III, 39). Met de aldus op te sporen traditio stemmen de Schriften overeen; Irenaeus beroept zich op Polycarpus, *ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος*

leer ener geheime apostolische traditie door Irenaeus en Tertullianus fel bestreden. Maar ook „de opvatting, dat naast de goddelijke openbaring, in de Heilige Schrift vervat, en die het fundament der geloofstraditie in de Kerk is, nog een (ongeschreven) openbaring, historisch beginnende niet bij Christus, maar bij de apostelen, geldt, zoals Trente wil, kan zich noch op Irenaeus noch op Tertullianus beroepen" [1]. Evenmin hebben zij het bewaren van het apostolisch depositum door de Kerk op neo-katholieke wijze als een evolutie van het dogma, een „development of christian doctrine" (Newman) verstaan [2]. Het blijft er bij: het apostolisch karakter der Kerk is volgens Irenaeus en Tertullianus belichaamd in de in zichzelf duidelijke en genoegzame Schriften der apostelen, waaraan niemand iets mag af- of toedoen.

Helaas, de leer der ongebroken bisschoppelijke opeenvolging, die aanvankelijk een historische, formele, dienende functie vervulde en had kunnen en moeten terugtreden, toen de strijd om de canon was beslist, deze leer is naast en, goed beschouwd, nu in strijd met het feit van de canon, ja zelfs de canon verdringende, blijven voortbestaan. Straks ziet men niet meer in de canon, maar in de bisschoppen het leergezag en de bestuursmacht der apostelen voortleven. In verband daarmee komt ook in de vierde eeuw de leer der „ongeschreven overlevering" op [3], die aan liturgische gebruiken en leerbeslissingen een apostolisch aureool moet geven. De Kerk gaat zich dan van Irenaeus en Tertullianus af, in de richting van

---

ἀπήγγειλεν πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς (bij Eus., ed. Schwartz, V, 20, 6). Hier nog drie opmerkelijke citaten uit *Adversus haereses* (ed. Harvey): Quid autem, *si* (! B.) neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt eis, quibus committebant ecclesias? (III, 4, 1). In verband met de leer der apostelen: „quae pervenit usque ad nos custoditione sine fictione scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione et secundum scripturas expositio legitima... (IV, 33, 8). Confugere autem (oportet) ad ecclesiam et in eius sinu educari et dominicis scripturis enutriri. Plantata est enim ecclesia paradisus in hoc mundo. „Ab omni" ergo „ligno" paradisi escas „manducabitis" ait Spiritus Dei, id est ab omni Scriptura dominica manducate (V, 20, 2).

[1]) Bakhuizen van den Brink, *a.w.*, blz. 17.

[2]) Het omgekeerde poogde Valentinus Morel O.F.M. Cap. te bewijzen in *De ontwikkeling van de christelijke Overlevering volgens Tertullianus* (Catholica I-1), Brugge–Brussel 1946, een poging die volgens een recensent in het *Katholiek Cultureel Tijdschrift* (jrg 76, afl. 9, Juni 1947, blz. 208 v.) niet geslaagd is.

[3]) Bij Basilius, *De Spiritu Sancto*, 27, 66, uitvoerig in het gehele verband geciteerd bij de Vogel, *a.w.*, blz. 120–123. Ze schrijft: „Wie komt van Luther en Calvijn vindt hier zijn eigen houding t.o.v. kerk en traditie niet terug." Inderdaad; en wie komt van Irenaeus en Tertullianus ook niet.

Trente bewegen [1]). Terwijl de modern-katholieke leer van de evolutie der traditie haar aarzelende aanvang neemt bij Origenes, die haar nodig heeft om zijn speculatieve en later als ketters verworpen ideeën, op de Schrift te kunnen funderen [2]).

We kunnen het niet anders zien, dan dat door deze ontwikkeling van de gecombineerde successie- en traditieleer het apostolisch karakter der Kerk wordt ondergraven. We raken op deze wijze juist van de apostelen af. Hun gezag is dan restloos overgedragen aan de paus en de bisschoppen, die bij het hoeden en ontwikkelen van het apostolisch depositum, met een beroep op de ongeschreven traditie en de evolutie van het dogma leringen kunnen definiëren, waarover in de Schriften der apostelen gezwegen wordt, zo ze er al niet worden tegengesproken (b.v. onbevlekte ontvangenis van Maria, onfeilbaarheid van de paus, spoedig te verwachten: de ten hemel opneming van Maria). In de katholieke en speciaal in de rooms-katholieke leer van de apostolische successie wordt de apostel gebonden. Zeker, hij is nog een onherhaalbare figuur en onderscheidt zich nog door enkele eigenschappen van de hem opvolgende bisschoppen [3]). Maar aan deze onherhaalbaarheid ontleent hij geen

---

[1]) Het decreet van Trente, zie Denzinger, *o.c.*, 783: ...hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt...

[2]) Origenes, *De principiis*, I, praefatio 3 (ed. Koetschau): sancti apostoli... de quibusdam quidem... manifestissime tradiderunt...; de aliis vero dixerunt quidem quia sint; quomodo autem aut unde sint siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent.

[3]) Dr Franz Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*³, Freiburg i. B. 1913, S. 536–540, noemt vier specifiek apostolische eigenschappen:

1. de onmiddellijke verkiezing en zending door Christus; 2. hun beroep als geinspireerde, authentieke en onfeilbare organen der openbaring; 3. de toerusting met buitengewone genadegaven; 4. hun jurisdictie over de gehele kerk. J. Braun S. J., *Handlexicon der kath. Dogmatik*, Freib. i. B. 1926, s.v. Apostel, noemt de eigenschappen 1, 2 en 4. J. Bainvel in het reeds eerder genoemde art. Apôtres in *Dict. Th. Cath.* (col. 1647–1660) noemt: 1. la confirmation en grâce; 2. l'infallibilité personelle. 3. jurisdiction universelle et plein pouvoir. — Bij de leer van de development of christian doctrine zou men zelfs moeten komen tot het aannemen van een nog verwarde en onvolkomen kennis bij de apostelen. Blijkens Bainvel, col. 1657 S. wordt dit inderdaad door sommige r.k. theologen verdedigd (m.i. tendeert ook Congar's geciteerde artikel daarheen); de meerderheid echter onderscheidt liever het apostolische kennen als concreet, reëel en levend van het, slechts naar de theologische vorm daarvan verschillende, doordachte expliciete kennen der latere Kerk. Maar dan zou de latere dogmavorming slechts formele verheldering brengen. Dat is m.i. voor triniteit en christologie inderdaad juist, maar voor die r.k. dogmata waarover de oudste eeuwen en a fortiori de apostelen zwijgen (primaat van Rome, onfeilbaarheid, Mariologie) moeilijk vol te houden.

recht om anders dan door zijn opvolgers heen, om ook naast hen en als het moet tegen hen in, zijn gezag in de Kerk door te zetten. Hij is onherhaalbaar in de heilsgeschiedenis, maar zoals de bron onherhaalbaar is ten opzichte van de daaruit voortvloeiende rivier. Door deze voorstelling van zaken wordt de bijbelse delegatiegedachte miskend. Jezus Christus was niet ìn Zijn apostelen, maar mèt hen, d.w.z., in zulk een verbondenheid, waarin Hij Zijn vrijmacht behield om als 't moest ook tegen hen in Zijn werk te doen (gelijk Hij door de roeping van de dertiende apostel deed) en zo waarlijk mèt Zijn Kerk te zijn. Zou het in de verhouding der Christus vertegenwoordigende apostelen tegenover hun opvolgers (als men de bisschoppen tenminste zo mag beschouwen) nu ineens geheel anders toegaan? De antecessor wordt hoog geëerd, maar voor een levend mèt-de-Kerk-zijn, voor een ook over den successor heen ingrijpen in het heden der Kerk, krijgt hij geen kans meer [1]). De troost, dat de Heilige Geest aan de apostelen zulk een mogelijkheid telkens toch verleent, mag ons geen vrede doen hebben met een theorie die naar deze zijde, die naar boven niet meer open is. De erkenning van de levende tegenwoordigheid der apostelen met de Kerk, in die zin dat ze richtend en leidend boven de Kerk staan en haar zo van dag tot dag begeleiden, wordt slechts daar van kracht, waar de Kerk zich alleen en geheel fundeert op de Schrift als het duidelijke en genoegzame woord, waardoor de apostelen als Christus' oergezanten nog heden levend bij ons zijn en tot ons spreken [2]).

III

Dat is weer door de Reformatie verstaan, meer nog: ervaren. Het levende Schriftwoord greep over alle kerkelijke traditie heen, Luther en tallozen met hem, onmiddellijk in het hart. Zo keerde men terug tot de opvatting der apostoliciteit gelijk deze in de tweede eeuw in de strijd met de ketters was gegroeid. De apostel wordt nu niet meer opgenomen in het grote leven der Kerk, waarin de eigen contouren van de ooggetuige vervagen, maar komt in innige verbondenheid èn duidelijke onderscheidenheid boven haar te staan. Hij wordt weer zichtbaar in zijn zelf-standigheid tegenover alle

---

[1]) Zie Barth, *Kirchl. Dogm.*, I, 1, S. 106.

[2]) Zie Dr H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, dl IV, blz. 352 v., 364 v.v., 393 v.v., A. J. Bronkhorst, *a.w.*, blz. 242 v., Barth, *a.a.O.*, I, 1, S. 105 ff. (zeer belangrijk), en Markus Barth, *a.a.O.*, S. 343 ff. (Anm. 295, 296) en S. 349 (Anm. 335).

volgende geslachten der Kerk, en wel in de nieuw-testamentische Schrift, die evenmin een eigenmachtige interpretatie of een ongeschreven traditie naast zich verdraagt als de profetische Schrift van het O.T. In de waarlijk apostolische Kerk is de Schrift het *grondsacrament*. Want in, met en onder haar woorden is Christus Zelf in de Hem vertegenwoordigende apostelen in ons midden met Zijn leergezag, Zijn bestuursmacht en Zijn absolutie. Door dit Woord spreekt de Geest, deelt Christus in het heden Zijn genade uit en voegt Hij nog dagelijks toe aan de gemeente die zalig wordt. En de drie sacramenten van doop, prediking en avondmaal hebben hun kracht in zoverre ze bediend worden in gehoorzaamheid aan dit Woord en ze dit Woord tot inhoud hebben.

Betekent het feit, dat de apostelen geen opvolgers hebben, maar voortleven in de Schrift als het instrument van de Heilige Geest, nu dat het *ambt* dus zijn betekenis verloren heeft? Integendeel. Wel worden de ambtsdragers „kleiner" — de predikant is veel „kleiner" dan de bisschop! — want ze vertegenwoordigen een gezag dat niet in hun gezag opgaat, maar boven hen blijft staan, wel opgedragen om het te representeren, maar niet overgedragen om het te remplaceren. Maar dit representeren moet dan ook in volle ernst worden genomen. Het ambt vertegenwoordigt niet de gemeente, maar Christus in de gemeente [1]). De gemeente deelt zich in de twee groepen van ambtsdragers en gemeenteleden. De eersten staan tegenover de laatsten als een teken, een herinnering, een analogie van het feit, dat de gemeente leeft van het apostolisch gezag, dat tegenover haar staat en waarmee ze geconfronteerd is. Het ambt be-tekent dat de gemeente niet aan zichzelf is overgelaten, maar leeft van een instantie buiten en boven haar, die richtend en zegenend met haar is. Dit houdt in, dat de ambtsdragers, ook al noemen ze zich „de Kerk", niet in zichzelf gezag hebben, maar alleen dan — dan echter absoluut — wanneer ze eenvoudigweg in de beslissingen van het heden het gezag laten gelden, dat in de apostelen tegenover en voor de gemeente is opgericht.

Zo staat het ambt tussen de apostelen en de gemeente in. De zin van het ambt is: de gemeente bij haar apostolisch fundament en

---

[1]) These 4 van de Theol. Erklärung van Barmen zegt: „Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes." Dit is op zichzelf juist, maar mag niet zo worden geïnterpreteerd dat het ambt slechts een voor de orde noodzakelijke functie der gemeente is. Het ambt is gegrond in Christus en het apostolaat, het richt zich op de gemeente, om het apostolaat daarop over te dragen.

karakter bewaren en daartoe roepen; niet meer en niet minder. De apostel was op een oorspronkelijke wijze met Christus en getuige van Christus, opdat door zijn getuigenis ook zij, die het hoorden en geloofden, met Christus zouden zijn en Zijn getuigen zouden worden. Door de apostelen moet dus een apostolische gemeente worden gegrond. Het apostolaat der gemeente — het getuige-zijn in de dubbele zin des woords — is de tegenpool van het oer-apostolaat. Of liever: het laatstgenoemde is de wortel, het eerste de vrucht. We zouden dan het ambt de stam kunnen noemen, maar in zulk een beeld zou het kritisch karakter der ambtelijke delegatie niet uitkomen. Want het ambt en de ambtsdragers zijn beter, naarmate ze minder opvallen en minder een iets vormen tussen wortel en vrucht, tussen Schrift en gemeente in. Het ambt heeft aan de gemeente haar apostolische existentie voor te houden en voor te leven en haar zo in de gemeenschap met Christus en het getuigenis van Christus te betrekken. Daartoe immers heeft Christus de ambten gegeven, „om de heiligen toe te rusten tot dienstbetoon" (Ef. 4 : 12, vert. B.G.). Het bijzondere ambt is niet zozeer een specialisering van het apostolaat der gemeente. Dit laatste is de vrucht van de uitbreiding der apostolische existentie, via het ambt, over allen.

Wanneer we doordenken over dit apostolisch karakter der gemeente, dan moet het ons opvallen, dat ook de Reformatie het apostolaat toch nog niet naar al zijn elementen in werking heeft gezet. Zeker, zijn onherhaalbaar gezag, voortlevend in de Schrift, en in verband daarmee het kritisch karakter van alle ambtelijke delegatie en van Christus' tegenwoordigheid in Zijn Kerk, zijn toen weer nieuw verstaan. Maar de eenheid van navolging en getuigenis, die zo wezenlijk is voor het apostolaat, is niet in dezelfde mate gezien. De onverbrekelijke dialectische betrekking van gemeenschap mèt Christus en verkondiging vàn Christus, van wezen en roeping der Kerk, bleef te kort komen. De statische verstrakking van het apostolaat, die we reeds direct na de nieuw-testamentische tijd constateerden, werd niet vervangen door een dynamisch verstaan der eenheid van Kerk en Zending. Niet alleen in de R.K. Kerk [1]), ook in de Reformatie werd de apostel nog niet als de zendeling gezien. De idee van het Corpus Christianum belemmerde dat ook. Eerst

[1]) Daar dient het zendingsbevel (Matth. 28 : 19) als bewijs voor de onbegrensde, aan geen diocees gebonden jurisdictie der apostelen. Het dynamisch-missionaire is dan door het statisch-hiërarchische verdrongen.

moesten nieuwe tijden van ontkerstening ons aan de nieuw-testamentische situatie komen herinneren, om de betekenis van het apostolisch karakter der Kerk ook weer naar deze zijde te leren verstaan. De apostel is de eerste gelovige. Hij is tegelijk de eerste zendeling. Een gelovige die geen gezondene is, is nog niet werkelijk op het fundament der apostelen gebouwd. En een Kerk die zichzelf in al haar functies niet als *zendingskerk* verstaat, leeft uit een halve, uit een verminkte en verstarde apostoliciteit. Pretendeert ze in gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift haar arbeid te doen, dan moet dat tegelijk betekenen het getuigenis voor overheid en volk, voor mensen en machten, of de pretentie is een onwaarheid.

De apostel als het fundament en de blijvende verontrusting der Kerk betuigt ons, dat wezen en roeping der Kerk, dat Kerk en Zending, dat belijdenis en getuigenis onlosmakelijk één zijn. Het blijven in de leer der apostelen, betekent: uitgaan om te onderwijzen al de volken. En dit verkondigen betekent weer: lerende ze te onderhouden al wat Christus geboden heeft. Wie in deze tijd van vernieuwing der Kerk de roeping tegenover het wezen zou willen uitspelen, zou in voos activisme vervallen. En wie het wezen tegenover de roeping zou willen uitspelen, zou in onvruchtbaar confessionalisme vervallen. Beide betekent gelijkelijk een afval uit de apostoliciteit. De apostoliciteit is de vaste grondslag en tegelijk de voortdurende roeping der Kerk. Zij zal eerst dan vervuld zijn, wanneer allen, die nu door het woord der apostelen in Christus geloven, Hem zullen zien gelijk Hij is, en wanneer de aarde vol zal zijn van de kennis des Heren, gelijk de wateren de bodem der zee bedekken.

EEN GANG DOOR HET ONTWERP-KERKORDE

Een poging tot wetenschappelijke karakterisering en theologische beoordeling van het op 24 November 1947 aan de Generale Synode der Ned. Hervormde Kerk aangeboden „Ontwerp voor een Kerkorde der Ned. Hervormde Kerk"

DOOR

A. J. BRONKHORST

's-Gravenhage

In het voorjaar van 1947 werden door de Commissie voor de Kerkorde gepubliceerd „Richtlijnen voor de bespreking van het onderwerp: De komende Kerkorde". Deze Richtlijnen zijn tamelijk snel op de achtergrond geraakt. Het loont echter de moeite om thans, nu het ontwerp-kerkorde 1947 verschenen is, deze Richtlijnen nog eens nauwkeurig na te gaan [1]).

In deze Richtlijnen wordt reeds medegedeeld welk type kerkorde de commissie meende te moeten ontwerpen. „Als de Nederlandse Hervormde Kerk *in haar geheel*, bijeenkomt in Generale Synode' (Add. Art. I) dan zal de consequentie toch niet ontweken mogen worden, dat ook de Hervormde Kerk *regionaal*, nl. provinciaal en classicaal, moet kunnen bijeenkomen in een wettige, ambtelijke, *presbyteriaal* ingerichte vergadering. Een uitgesproken episcopaals-liturgisch type van kerkorde is daarmede reeds voor ons uitgesloten. Hiermede is echter allerminst gezegd, dat de komende kerkorde bij de oefening van het opzicht de persoonlijke vertrouwenshouding niet zal moeten weten te eren" [2]). In deze zinnen wordt, zij het dan ook nog omsluierd, aangekondigd, dat in de komende kerkorde de kerk zal worden geleid door presbyteriaal ingerichte ambtelijke, uit ambtsdragers bestaande, vergaderingen. Dat men niet behoeft te rekenen op bisschoppen, die krachtens de volmacht van hun ambt, dank zij hun wijding of apostolische successie, in de kerk bijzondere bevoegdheden zouden hebben. Maar dat dit toch niet betekent, dat er geen plaats zou zijn voor de figuur van een moderator in de een of andere vorm en onder de een of andere naam.

In het aangeboden ontwerp wordt dit nader uitgewerkt. Ver-

---

[1]) Deze Richtlijnen zijn indertijd toegezonden aan de kerkeraden en waarschijnlijk nog wel verkrijgbaar aan het bureau der Synode, Carnegielaan 9, 's-Gravenhage.

[2]) Richtlijnen, pag. 2.

schillende malen heeft de commissie zich in principiële zin over deze grondstructuur van haar conceptie uitgesproken. Op pag. 9 van de Inleiding wordt hierover gezegd: ,,De hierachter volgende kerkorde is gebouwd op het bijbelse gegeven, dat Christus Zijn Kerk regeert door middel van het ambt, hetwelk in de lijn van het schriftuurlijk verantwoorde gereformeerde protestantisme hier te lande zich in drieën ontplooit, namelijk dat van de herder en leraar, dat van de ouderling en dat van de diaken.'' We willen hier voorzichtig lezen en de commissie niet meer in de mond leggen, dan zij heeft uitgesproken. Dat Christus Zijn kerk regeert door middel van het ambt, is een overtuiging, die door vrijwel de gehele Christenheid wordt gedeeld. Alleen in bepaalde Independentistische groepen wordt dit bestreden. Men kan ook de indruk krijgen, dat Karl Barth zich bij deze bestrijding aangesloten heeft, al gaat het hier misschien alleen maar om een kwestie van terminologie [1]). Maar Rooms-Katholieken en Grieks-Orthodoxen, Anglicanen, Lutheranen en Gereformeerden zijn bereid de uitspraak, dat Christus Zijn kerk regeert door middel van het ambt, te onderschrijven. De commissie is echter niet bij deze min of meer algemene uitspraak blijven staan, maar heeft er aan toegevoegd, dat zij de drievoudige ontplooiing van het ambt, zoals het gereformeerde protestantisme hier te lande die kent, schriftuurlijk verantwoord acht. Dit moet impliceren, dat naar het oordeel van de commissie ook de afwijzing van het bisschopsambt vanuit de Bijbel te verantwoorden is. Want de drievoudige ontplooiing van ,,het'' ambt in herder-en-leraar, ouderling en diaken is van de afwijzing van het episcopaat slechts de keerzijde.

De kerkorde strekt zich uit over het belijden, leven en werken der Kerk [2]). De commissie bevestigt haar bovengeciteerde uitspraak, door art. IV der kerkorde te doen aanvangen: ,,Om deze orde in het belijden, leven en werken der Kerk van Christuswege te onderhouden en in de verscheidenheid der diensten te voorzien, zijn er de volgende drie ambten: dat der dienaren des Woords, dat der ouderlingen en dat der diakenen.'' Het is niet geheel door-

---

[1]) Karl Barth, *Die Schrift und die Kirche*, Theol. Studien, Heft 22, Zollikon 1947, S. 38: ,,Man rede von Diensten und nicht von Aemtern''. De discussie hierover is nog nauwelijks begonnen. Cf. G. C. van Niftrik, artikel *Congregationalisme*, Weekblad De Gereformeerde Kerk van 29 Januari 1948. Bij F. J. Pop, artikel *Over ambten en bedieningen*, In de Waagschaal van 20 Februari 1948, gaat het alleen maar om een bestrijding van het woord ambt in een bepaalde zin.

[2]) Artikel III der kerkorde.

zichtig wat in deze formulering de bedoeling is van de centrale uitdrukking ,,van Christuswege". Mag ik interpreteren: De orde in het belijden, leven en werken der Kerk moet niet langs de weg van menselijke willekeur, maar langs de door Christus bedoelde en gewilde weg onderhouden worden; daarom zijn er de drie ambten...? Het werk dezer drie ambten onderhoudt dan de door Christus in Zijn kerk bedoelde orde. Deze opvatting lijkt mij te verantwoorden, al wil ik toegeven, dat het slechts een poging tot interpretatie is. Er blijft m.i. taalkundig een spanning tussen de woorden ,,om... te" en de uitdrukking ,,van Christuswege". Mag art. IV ook aldus worden gelezen: ,,Om deze orde in het belijden, leven en werken der Kerk te onderhouden en in de verscheidenheid der diensten te voorzien, zijn er van Christuswege de volgende drie ambten..."? Dan zou ik begrijpen, wat hier precies is bedoeld. Ik moet echter de mogelijkheid openhouden, dat ik de uitdrukking ,,van Christuswege" verkeerd heb opgevat. Daarom wil ik uit art. IV niet meer halen, dan dat de bedoeling van Christus en deze drievoudige ontplooiing van het ambt naar het oordeel der commissie op welke manier dan ook iets met elkaar te maken hebben.

Wezenlijk voor het karakter ener kerkorde is ook de wijze, waarop de ambtsdragers worden aangewezen. Het slot van het reeds geciteerde art. IV der kerkorde geeft daarover uitsluitsel, opnieuw op belijdende wijze. ,,De verkiezing en roeping van haar ambtsdragers geschiedt naar de orde, van Christuswege aan de Kerk gegeven, plaatselijk door de gemeente en overigens door de meerdere vergaderingen." Deze formulering is klaar en duidelijk. De ambtsdragers worden nooit van boven af benoemd. Alleen in gevallen dat het om niet aan een plaatselijke gemeente gebonden ambtsdragers geldt — we denken aan het in de laatste jaren opgekomen instituut van de predikanten in algemene dienst — komt er een meerdere vergadering der kerk aan hun verkiezing en roeping te pas. In het andere geval geschieden deze echter plaatselijk door de gemeente. En deze orde komt niet voort uit onze menselijke, tijdgebonden inzichten, maar is van Christuswege aan de kerk gegeven. Hoe dan ook, direct of indirect — b.v. door de in Zijn opdracht handelende apostelen — gaat deze orde terug op de wil en de gave van Christus.

Dat het bedoeling der commissie geweest is de grote gedachten van het gereformeerde kerkrecht uit de Reformatietijd op dit punt over te nemen, wordt ook duidelijk uit de aanhef van art. V der

kerkorde: ,,Opdat niet de ene gemeente over de andere, het ene ambt over het andere, noch de ene ambtsdrager over de andere heerschappij voere, komen de ambten tot regering der Kerk in vergaderingen bijeen." Deze zin herinnert namelijk zeer sterk aan het oude art. I der Acta van de Synode van Embden ,,Geen Kerke zal over een ander Kerke, géen Dienaar des Woorts, geen Ouderling noch Diakon, zal de een over de ander heerschappye voeren, maar een yegelijk zal hen voor alle suspicien, ende aanlokkinge, om te heerschappen, wachten" [1]), welk artikel reeds tot de oudste Franse kerkorden teruggaat [2]).

Hiermede is dus zowel de gedachte aan eenhoofdige leiding van het geheel of van gedeelten der Kerk, zoals die in het episcopale en papale stelsel voorkomt, afgewezen, als ook het ideaal van 1816 om de kerk te regeren door kleine, gemakkelijk hanteerbare en minder kostbare besturen, de grondgedachte van Jacobus Didericus Janssen de geestelijke vader van het toen ingevoerde Algemeen Reglement [3]). De leiding der kerk berust als het goed is bij de ambtelijke vergaderingen. Hier wordt niet over bijbelse gegevens gesproken, ook niet over inzetting van Christuswege; maar door de vrijwel woordelijke verwijzing naar het grondartikel onzer eerste nationale synode maakt de commissie toch wel zeer duidelijk, dat zij de juistheid daarvan voor haar rekening wil nemen. Deze afwijzing van eenhoofdige leiding en van kleine besturen is fundamenteel voor het presbyteriaal-synodale stelsel van kerkregering.

Tenslotte spreekt art. XIX der kerkorde uit dat ,,het opzicht, gegrond in de barmhartigheid van de Heer der Kerk, wordt uitgeoefend door of in opdracht van haar ambtelijke vergaderingen." Hoe dit opzicht dan in concreto zal worden uitgeoefend moge later blijken. Hier is echter reeds uitgesproken, dat, welke figuren daarmede ooit zullen worden belast, zij dit nooit zullen verrichten krachtens de volmacht van hun — hogere — ambt, maar altijd krachtens de opdracht van de achter hen staande ambtelijke vergadering.

Uit deze vijf citaten uit Inleiding en Kerkorde moge blijken, dat

---

[1]) Geciteerd naar C. Hooijer, *Oude Kerkordeningen der Nederlandsche Hervormde Gemeenten*, Zalt-Bommel 1865, blz. 67. In de Dordtse Kerkorde is deze bepaling aan het einde geplaatst, in art. 84, Hooijer, l.c. blz. 459.

[2]) Aymon, *Tous les Synodes Nationaux des Eglises Reformées de France*, Den Haag 1710, T. I, p. 1.

[3]) J. C. A. van Loon, *Het Algemeen Reglement van 1816* (diss. V.U.), Wageningen 1942, blz. 52.

de commissie getracht heeft haar in de Richtlijnen gedane toezegging waar te maken. Bewust is gekozen voor het presbyteriaal-synodale stelsel van kerkregering en dat niet uit opportuniteitsoverwegingen en zelfs niet uit aan de traditie ontleende motieven, maar omdat de commissie meent te kunnen verantwoorden, dat Christus zelf de orde in Zijn kerk aldus heeft bedoeld.

De gegeven citaten droegen alle een principieel karakter. Op welke wijze heeft dit ontwerp deze keuze uitgewerkt? Is de regeling der onderdelen met deze theologische visie op de kerkregering in overeenstemming?

Het antwoord op deze vraag moet m.i. luiden: het ontwerp-1947 keert in vele opzichten terug tot de grondstructuur van de Dordtse Kerkorde, maar daarnaast heeft een daar ontbrekend gezichtspunt de gehele opbouw wezenlijk gewijzigd en bepaald.

I

Het ontwerp-1947 keert in vele opzichten terug tot de grondstructuur van de Dordtse Kerkorde. Wanneer wij afzien van de vragen, die samenhangen met belijdenis en leertucht — deze vragen zijn door Dr van Ruler in brede samenhangen behandeld, zodat ik ik deze zijde van het ontwerp moge laten rusten [1]) — dan komt vooral naar voren de wijze, waarop is afgerekend met de besturen-organisatie van 1816. In 1816 heeft de organisatie der Ned. Hervormde Kerk een hybridisch karakter gekregen. De oude onderbouw der presbyteriaal-synodale organisatie bleef gehandhaafd in de kerkeraden en in de classicale vergaderingen. Deze laatste hadden echter het grootste deel van haar oude betekenis verloren. Boven deze onderbouw werden nu echter een aantal etages in geheel andere stijl aangebracht. Het zou onjuist zijn te beweren, dat deze etages op die onderbouw kwamen te rusten. Zij kwamen er wel op te drukken, maar zij rustten er niet op. Zijn vaste punt vond deze bovenbouw immers niet onder maar boven zich, in de wil des konings. Het A.R. van 1816 bepaalt in art. 17: ,,Alle de leden der eerste sijnodale vergadering worden door de Koning benoemd. Uit de predikanten, leden van het Sijnode, wordt door de Koning een president en een vice-president benoemd, welke slechts gedurende de zitting fungeren" [2]). En wel bepaalt hetzelfde art. 17 dat in het ver-

[1]) A. A. van Ruler, *De belijdende kerk in de nieuwe kerkorde*, Nijkerk 1948.
[2]) Van Loon, l.c., blz. 225.

volg „elk der natemeldene provinciale kerkbesturen jaarlijks... een lid uit deszelfs midden tot het bijwonen der sijnodale vergadering... benoemt" [1]), zodat het zou kunnen schijnen, dat in later jaren de Algemene Synode van onderop zou worden gekozen, maar dit is slechts schijn. Want blijkens art. 31 en 32 worden de leden dezer provinciale kerkbesturen zelf ook weer door de Koning benoemd, „de eerste reize onmiddellijk, en vervolgens uit een zestal geformeerd door de moderatoren van het classikaal ressort, hetwelk de vacature betreft, en tot een drietal verminderd door het provinciaal kerkbestuur" [2]). Het laatste woord berust dus bij de koning, zodat niemand ooit lid der Algemene Synode kan worden, die niet eerst door de koning zelf tot lid van een provinciaal kerkbestuur is benoemd. Terwijl tenslotte de genoemde classikale moderatoren ook al weer door de koning worden benoemd, de eerste maal alweer onmiddellijk, de volgende keren uit een door de classicale vergadering opgemaakt zestal, door het provinciaal kerkbestuur tot een drietal teruggebracht [3]).

Men krijgt de neiging om dit geheel te vergelijken met dat Amerikaanse kantoorgebouw, waar boven de vijf bestaande verdiepingen, nog vijf andere zijn aangebracht, opgehangen aan staalkabels, in sterke torenconstructies.

Het contact tussen onder- en bovenbouw was in 1816 dus slechts zeer los. De classicale vergaderingen mochten zestallen formeren, waaruit dan de leden van de commissie van classicale moderatoren gekozen werden.

Deze figuur behoort tot het verleden. De koning liet zijn besturenbouw steeds meer los, zodat de besturen steeds meer op de onderbouw der classicale vergaderingen kwamen te rusten. Een eerste wijziging van betekenis in het A.R. werd in 1843 van kracht. In 1816 luidde art. 15 daarvan: „Geene veranderingen kunnen in dit reglement gemaakt worden, dan door Zijne Majesteit, op voorstel, of immers na voorafgaande overweging bij het Sijnode, het welk echter, vóór en aleer ten deze besluit zal nemen, daarop de consideratiën zal inwinnen van de provinciale kerkbesturen" [4]). In 1843 werd dit: „Geen veranderingen kunnen in dit reglement gemaakt worden dan door de Algemene Synode... en zal zoodanig besluit

[1]) Van Loon, l.c., blz. 225.
[2]) Van Loon, l.c., blz. 227.
[3]) Art. 56–58, Van Loon, l.c., blz. 231.
[4]) Van Loon, l.c., blz. 225.

alvorens te worden uitgevoerd aan Zijne Majesteit de Koning ter bekrachtiging worden aangeboden" [1]. In 1852 trad de regering volkomen terug, behoudens elf reserves, die ingetrokken werden op 27 Juli 1870, zodat de kerk vrij is van de staat [1]. De besturen werden nu van onderen af benoemd, de leden van classicaal bestuur en provinciaal kerkbestuur door de classicale vergaderingen, de leden der Algemene Synode door de provinciale kerkbesturen.

Deze wijzigingen betekenen echter alleen maar, dat de bovenbouw nu rustte op de onderbouw, maar niet dat de stijl van de bovenbouw naar die van de onderbouw werd herzien.

Hiermede werd een aanvang gemaakt in 1945. De toen tot stand gekomen Generale Synode, die de Algemene Synode verving, is weer een kerkelijke vergadering in klassiek-gereformeerde stijl, al was het voor ons land een novum dat de afgevaardigden niet door de provinciale maar door de classicale gestalte der kerk werden gekozen. Ondertussen bleef tussen de classicale vergaderingen en de synode in een besturenhiërarchie in stand: classicaal bestuur, provinciaal kerkbestuur, als algemeen kerkbestuur optredende algemene synodale commissie. Het hybridische karakter van 1816 bestaat dus, hoewel hier en daar ingrijpend gewijzigd, nog steeds in de Ned. Hervormde Kerk.

In het ontwerp-1947 zijn de in 1816 ingevoerde kerkelijke besturen geheel verdwenen. De leiding der verschillende kerkelijke ressorten is teruggegeven aan de ambtelijke vergaderingen der Kerk. „De idee van de ‚notabelen kerkbestuurder', die in de organisatie onzer Ned. Hervormde Kerk sedert 1816 troef was, werd uitgeschakeld om plaats te geven aan de idee van het geestelijk ambt..." [2]. Tussen de nu ingevoerde brede-moderamina van classicale vergaderingen, provinciale kerkvergaderingen en generale synode [3] en de afgeschafte classicale besturen, provinciale kerkbesturen en algemene synodale commissie is immers het wezenlijk verschil, dat de eerste gekozen worden uit het midden der desbetreffende kerkelijke vergadering en handelen in haar opdracht, terwijl hun functie niet primair technisch-administratief en reglementair meer is, maar de behandeling der geestelijke en kerkelijke vragen van het be-

---

[1]) J. R. Slotemaker de Bruine, *Nederlandsch Hervormd Kerkrecht*, 's-Gravenhage 1939, blz. 22–26; H. H. Riepma, *Hervormd Kerkrecht*, Assen 1940, blz. 11 v., alwaar ook opsomming der elf reserves.

[2]) Richtlijnen, blz. 2.

[3]) Zie ordinantie 1, artikel 21 van het ontwerp.

trokken deel der kerk voorop heeft te stellen. Getracht is zoveel mogelijk om de administratieve en controlerende taken dezer brede moderamina door andere instanties te doen overnemen, opdat alle aandacht vrij kan blijven voor het primaire belang en de primaire taak der kerk [1]).

Een tweede belangrijk verschil betreft de plaats van de predikant in de gemeente. In 1816 werd de predikant zelfstandig gesteld in zijn gemeente. Zeer illustratief daarvoor is de — overigens eerst in 1864 ingevoerde — regeling van art. 22 van het huidige Syn. Reglement voor de Kerkeraden. De eerste alinea daarvan luidt: „In de regeling van het getal, den tijd en de plaats der openbare godsdienstoefeningen maken zij — scil.: de predikanten — geen verandering zonder toestemming van den Kerkeraad." Alinea 2 vervolgt dan echter: „Bij de leiding der openbare godsdienstoefeningen gaan zij zoowel in het algemeen, als in het bijzonder met betrekking tot het gebruik van den Heidelbergschen catechismus, de liturgische schriften, de vragen bij de voorbereiding tot het Avondmaal, de psalmen en de gezangen, naar eigen oordeel te rade met de godsdienstige behoeften hunner gemeenten." De hierachter liggende visie op de predikant gaat uit van de verlichte enkeling. De Geest werkt in enkelingen en de kyberneutiek is zaak van zulke enkelingen. Art. 22 ligt geheel in de lijn van de zo klein mogelijke besturen van J. D. Janssen.

Op dit punt gaat het ontwerp-1947 geheel andere wegen. Niet alleen, dat een analoge bepaling als van art. 22, alinea 2 in deze kerkorde niet voorkomt; het tegendeel wordt keer op keer uitgesproken. Zo heeft blijkens de ordinantie voor de predik- en eredienst de kerkeraad medezeggenschap bij de bepaling, welke orde uit het dienstboek der Kerk in de kerkdienst zal worden gevolgd [2]), terwijl de predikant zich alleen in overleg met de kerkeraad bij de door hem te leiden kerkdiensten mag laten vervangen [2]). In de ordinantie voor de catechese vernemen we dat tijd, plaats, leerstof en methode van de catechese worden vastgesteld door de predikant onder goedkeuring van het consistorium (de predikanten met de ouderlingen) [3]). Dit kan tot caricaturale verhoudingen leiden, wanneer de kerkeraad, resp. het consistorium zich niet zeer sterk weten te beperken in al datgene wat niet tot hun directe competentie behoort. De reeks

---

1) Zie ordinantie 1, de artikelen 5, 8 en 11.
2) Zie ordinantie 6, artikel 1.
3) Zie ordinantie 9, artikel 5.

tijd, plaats, leerstof en methode b.v. zal voor hun bemoeiingen toch wel een anti-climax dienen te zijn [1]). Het beginsel van art. V der kerkorde, dat de leiding der verschillende gestalten der kerk ligt bij de diverse kerkelijke vergaderingen ter vermijding van heerschappij van de een over de ander, is hier wel zeer sterk doorgevoerd. Het beginsel zelf is echter goed-bijbels, ,,want waar twee of drie vergaderd zijn in mijnen naam, daar ben ik in het midden van hen" (Matth. 18 : 20).

Deze terugkeer tot de grondstructuur der Dordtse kerkorde betekent echter geen verlangen tot repristinatie van oude voorschriften. Zo zijn er verschillende bepalingen, om redenen van efficiency of in doortrekking der oude lijnen nu anders geregeld. In dit licht zie ik de afvaardiging ter generale synode door de classicale vergaderingen in plaats van door de provinciale kerkvergaderingen. De band tussen de generale synode en de kerkeraden is er immers veel directer door geworden, de synode zelf bleek er geweldig door te verjongen. Van principieel belang schijnt mij deze bepaling niet.

In deze zelfde categorie zou ik willen brengen de nieuwe gedachte dat ook de diakenen — en de ouderlingen-kerkvoogd, maar dat is niet zo bijzonder, dat zijn ouderlingen met speciale bevoegdheid — deel gaan nemen aan de regering der kerk. Naar iedere classicale vergadering moeten volgens dit ontwerp immers vijf diakenen en vijf ouderlingen-kerkvoogd worden afgevaardigd, in de plaats van (gewone) ouderlingen. Voor de provinciale kerkvergaderingen bedraagt dit getal drie en drie, voor de generale synode weer vijf en vijf. Hierachter zit natuurlijk wel meer dan alleen maar overwegingen van efficiency. Hierachter zit een andere visie op het ambt der diakenen dan die van art. 37 der Dordtse kerkorde [2]), een visie, die meer met art. 30 der Confessio Belgica in overeenstemming is [3]). Op dit punt was er trouwens reeds voor 1816 verschil

---

[1]) Tot welke caricaturale situaties deze bepalingen zouden kunnen leiden toont het artikel van G. P. van Itterzon, *Kanttekeningen bij het ontwerp voor de kerkorde (III)*, Weekblad De Gereformeerde Kerk, 19 Februari 1948.

[2]) C. Hooijer, l.c., blz. 453: In allen Kerken zal een Kerkenraad zijn, bestaande uit Dienaaren des Woords en Ouderlingen. Art. 38 bepaalt dan: En daar 't getal van den Ouderlingen zeer klein is, zullen de Diakenen mede tot den Kerkenraad mogen genomen worden.

[3]) W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München 1938, S. 131: Seniores quoque sint et Diaconi, qui cum Pastoribus, Senatum quasi Ecclesiae constituant.

van gevoelen [1]). Bijbelse gegevens van directe aard zijn hiervoor wel niet te geven. De principieel-theologische vraag is m.i. of het ambt der diakenen kan en moet worden verstaan als een der vormen, waarin het Woord wordt gediend in de gemeente, anders gezegd, als een der vormen, waarin Christus door mensen heen de gemeente dient. Is het diakonaat in deze zin dienst des Woords, dan is m.i. moeilijk in te zien, waarom de diakenen niet zouden delen in de regering der kerk [2]). Maar hoe men dit punt ook wil beantwoorden, men kan moeilijk zeggen, dat dit antwoord het gehele type van een kerkorde bepaalt.

Waar ik persoonlijk van oordeel ben, dat het ambt der diakenen inderdaad moet worden verstaan als een bijzondere zijde van de dienst des Woords, kan ik het alleen maar toejuichen, dat het diakonale aspect daarvan naar dit ontwerp ook in de meerdere vergaderingen der kerk naar voren zal komen.

---

[1]) J. R. Slotemaker de Bruine, l.c., blz. 61. Hier ook reeds de aanwijzing, dat deze vraag ook van betekenis is voor de mogelijkheid van de toelating van de vrouw tot het diakenambt. Uit persoonlijke gesprekken met leden van de Commissie voor de Kerkorde bleek mij, dat dit argument ook nu een belangrijke rol heeft gespeeld. Kort gesteld: òf vrouwelijke diakenen òf de diaken betrokken in de kerkregering. De commissie heeft, zoals bekend, het tweede gekozen, zie Inleiding, blz. 10.

[2]) A. Kuyper, *Tractaat van de Reformatie der Kerken*, Amsterdam 1883, blz. 21: „En gelijk het diaconaat overvloedig moet zijn in de vertroosting met het Woord, en dies in verreweg de meeste kerken mede in den ambtelijken raad der kerke zit, zoo staat ook het diaconaat midden in den dienst des Woords en behoort tevens vervlochten te zijn in het regeringsorganisme der kerken..." Deze opvatting overtuigt mij meer dan het gevoelen van F. L. Rutgers, *Kerkelijke Adviezen*, Kampen 1921, deel I, blz. 275 vlgg. Rutgers volgt de lijn van art. 37 en 38 der Dordtse kerkorde, en ziet de diakenen alleen in kleine gemeenten als hulpouderlingen tot de kerkeraad behoren. De wijze, waarop hij probeert om dit vanuit het „quasi" van art. 30 der Conf. Belgica te bewijzen (l.c. blz. 276 vlg.) heeft mij niet overtuigd. M.i. heeft dit quasi alleen betekenis om de invoering van het woord „Senatus" hier gemakkelijker te maken, maar niet om aan te tonen, dat de diakenen er toch eigenlijk niet bij behoren. H. Bouwman, *Gereformeerd Kerkrecht*, Kampen 1934, deel II, blz. 114 volgt het gevoelen en de Confessie-interpretatie van Rutgers.

[3]) De huidige onderscheiding van art. 2 van het Synodaal Reglement voor de Kerkeraden tussen bijzondere en algemene kerkeraad komt in het ontwerp-1947 als zodanig niet voor. Blijkens ordinantie 15 art. 3 gaan de diakenen echter ook in de gemeenten met minder dan drie predikantsplaatsen een afzonderlijk college vormen, met eigen voorzitter. Anderzijds treedt de huidige bijzondere kerkeraad in het nieuwe voorstel onder de naam consistorium op (art. V der K.O.), met eigen opdrachten, bijv. ten aanzien van de Doop (ord. 8, art. 1), de catechese (ord. 9, art. 5, 8), het opzicht (ord. 11, art. 5) en het huwelijk (ord. 12, art. 1). Bij de viering van het Avondmaal wordt wel gesproken van een taak van de leden van het consistorium (ord. 10, art. 1), maar de censura morum wordt niet door het consistorium, maar door de kerkeraad gehouden (ord. 10, art. 4). Door de andere wijze van indelen ontbreekt een artikel waarin wordt opgesomd, wat nu precies tot de taak van de kerkeraad en wat tot het consistorium behoort.

II

Er zijn echter ook wijzigingen van andere aard in dit ontwerp, die van principieel belang zijn, die het oude art. I der Embdense kerkorde raken. De meerdere vergaderingen in ons oude kerkrecht hebben een vluchtig karakter. Zij komen samen, werken de agenda af en gaan uiteen. De schrik voor de tyrannie der hogere kerkelijke machthebbers werkte nog zeer krachtig na. Op alle mogelijke manieren werd getracht te voorkomen, dat mensen zich in de kerk van Jezus Christus heerschappij zouden aanmatigen [1]). Dit principe is in het ontwerp-1947 wel terug te vinden, maar het wordt daar doorkruist door een ander beginsel. We wijzen op enkele verschilpunten:

1. De oude kerkelijke vergaderingen droegen het karakter, dat de klassicale vergadering nu nog heeft: voor iedere vergadering werden afgevaardigden aangewezen en bij het einde der vergadering had men zich van zijn opdracht gekweten. Men was geen lid van een college geworden, maar werd voor een concrete dan en dan daar en daar te houden samenkomst aangewezen [2]). Dit verandert in het nieuwe ontwerp. De afgevaardigden ter classicale vergadering worden aangewezen voor drie jaar [3]), ter provinciale kerkvergadering voor vier jaar [4]), ter generale synode zelfs voor vijf jaar [5]).

2. Bij het uiteengaan der vergadering bleef er niets over dan een roepende kerk, resp. een roepende classis, aangewezen om de volgende samenkomst te convoceren. De praeses der synode ging als gewoon predikant naar huis [6]). Het ontwerp-1947 kent permanente moderamina en brede-moderamina [7]), terwijl het kerkelijk bureau in overeenstemming met de betekenis, waartoe het in de laatste jaren is uitgegroeid, wordt aangeduid als het secretariaat-generaal der kerk [8]).

3. De meerdere vergaderingen hadden tot taak datgene af te handelen, wat de mindere niet konden klaar krijgen, of datgene,

---

[1]) Uit de overvloed van litteratuur op dit punt noemen we alleen Karl Rieker, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, Leipzig 1899, S. 112ff.

[2]) C. Hooijer, l.c., blz. 454, art. 41, 47.

[3]) Ord. 1, art. 4.

[4]) Ord. 1, art. 7.

[5]) Ord. 1, art. 10.

[6]) C. Hooijer, l.c., blz. 453, art. 35: Voorts zal zijn Ampt uitgaan, wanneer de te zamenkomste scheidet.

[7]) Ord. 1 artt. 6, 9, 12, 21.

[8]) Ord. 1 art. 26.

dat tot het terrein der kerken der meerdere vergadering gemeenschappelijk behoorde [1]). Dit artikel is bijna geheel overgenomen. Maar met één belangrijk accentverschil. We lezen nu in art. V der kerkorde: „In de meerdere vergaderingen zullen geen andere zaken worden behandeld, dan die in de mindere vergaderingen niet kunnen worden afgedaan, of naar de orde der Kerk tot het werk der meerdere vergadering behoren." De orde der kerk, zoals hier ontworpen, kent nogal wat zulke zaken, die tot het werk der meerdere vergaderingen gerekend worden [2]). Ook hier een sterker denken vanuit het geheel der kerk en een terugtreden van de plaatselijke gemeenten [3]).

---

[1]) C. Hooijer, l.c., blz. 453, art. 30.

[2]) Wel zeer duidelijk komt dit uit in de bepaling, dat het opzicht over de dienst des Woords en de catechese in eerste instantie behoort tot de bevoegdheid van het breedmoderamen ener provinciale kerkvergadering (ord. 11, art. 7), al is het juist aan dit voorbeeld ook gemakkelijk te betogen, dat er goede grond is voor deze bepaling.

[3]) Niet gewenst schijnt het mij om de organen van bijstand der ambtelijke vergaderingen in dit licht te behandelen. De organen van bijstand, zoals het ontwerp-1947 die kent, zijn immers een nieuwe vorm voor het oude instituut der kerkelijke deputaten. Dr H. C. Rutgers, die zijn dissertatie aan de Zuidhollandse deputaten wijdde (H. C. Rutgers, *Kerkelijke Deputaten*, Kampen (1910)), maakt daarin wel zeer duidelijk, dat al de gevaren, die men tegenwoordig van de organen van bijstand ducht, t.a.v. de oude kerkelijke deputaten ook al aan de orde waren. In het bijzonder de honorering van het werk der deputaten door de Staten werkte hier de misstanden in de hand. Rutgers berekent, dat een behoorlijk deputaatschap aan emolumenten met een verdubbeling van traktement voor de betrokken predikant gelijkstond (l.c., blz. 43). Vooral het praesidiaat was een lucratieve taak (Naar het schijnt deed de praeses ongeveer niets voor niets... blz. 43). Het gevolg hiervan was begrijpelijkerwijs dat de deputaatschappen beschouwd werden „als een buit, dien men onderling moet verdelen en waarop ieder evenveel recht heeft" (l.c. blz. 57). In het midden der achttiende eeuw volgde hieruit in Zuid-Holland een zeer leerzame strijd over de wijze van benoeming. Tot 1761 benoemde de synode bij gewone meerderheid van stemmen en naar vrije keuze. Toen wist echter een meerderheid van malcontenten het klaar te krijgen om de deputaatschappen te doen verdelen in een aan de synodezitting voorafgaand conclave; alleen zij die toezegden straks in de synodezitting voor het daar in te dienen verdelingsvoorstel te zullen stemmen, kwamen voor deputaatschappen in aanmerking. Het gevolg hiervan was, dat de besten werden uitgesloten en de baantjesjagers aan bod kwamen. Dit treurige stelsel heeft zich gelukkig niet langer dan tot 1768 kunnen handhaven. Bij wijze van compromisvoorstel werd toen besloten, de deputaatschappen onder alle synodeleden te verdelen, volgens een bepaald rooster. Dit alles naar Rutgers, l.c., blz. 53–64. Het schijnt mij goed dit alles te weten, daar de deputaatschappen uit het verleden zich o zo gemakkelijk zonnen in de warme gloed van het ideaal, terwijl de organen van bijstand gaarne worden becritiseerd om hun kinderziekten sinds 1945. Bij een principiële beoordeling moet m.i. worden toegegeven, dat de wijze, waarop de organen van bijstand in ord. 1, art. 22 zijn geregeld, voldoet aan alle desiderata, door Rutgers geformuleerd (zie stelling I–V bij zijn promotie). De enige moeilijkheid bij de organen van bijstand zijn de vaste secretarissen, die onmisbaar zijn vanwege hun deskundigheid, maar gemakkelijk een te zelfstandige positie in het kerkelijk leven kunnen krijgen. De inschakeling dezer secretarissen in het secretariaat-generaal der kerk (ord. 1, art. 26), althans voor zover het de organen van bijstand der generale synode betreft, kan veel van deze bezwaren wegnemen.

Men zou deze wijzigingen ten opzichte van de Dordtse kerkorde kunnen verklaren als nawerking van de invloed van het Alg. Reglement van 1816 en van de daarin liggende centraliserende tendenzen. Ongetwijfeld is het besef van de eenheid der Ned. Hervormde Kerk in de achter ons liggende eeuw sterk gegroeid. Toch acht ik het niet juist, dit gezichtspunt primair naar voren te brengen. Hier zou het gaan om een element van traditie, dat we wel nooit helemaal kunnen uitschakelen, maar dat toch geen wezenlijke rol mag spelen en steeds voor geestelijke gezichtspunten behoort te wijken. Het ontwerp-1947 tracht echter m.i. niet het geestelijke beginsel van 1618 — het uitsluiten van alle mensenheerschappij zoveel maar mogelijk in de kerk van Jezus Christus — met de traditie van 1816 te verenigen, maar een ander centraal geestelijk gezichtspunt naar voren te brengen: het motief van het apostolaat. De afwijkingen van de Dordtse kerkorde laten zich zinvol verklaren vanuit de principieel-missionaire inslag van dit ontwerp [1]).

De centrale positie van dit gezichtspunt blijkt al dadelijk uit de plaats van de op het apostolaat der kerk betrekking hebbende artikelen en ordinanties. Terwijl art. III der kerkorde in een opsomming van datgene, waarover de orde in het belijden, leven en werken der kerk zich uitstrekt, de zending noemt na Woordverkondiging, Sacramentsbediening, dienst der gebeden en dienst der barmhartigheid, geven reeds de artikelen VIII en IX der kerkorde van dit apostolaat een nadere omschrijving, vóórdat dan in art. X de belijdenis aan de orde komt en daarna pas de artikelen betref-

---

Het wordt dan gemakkelijker een op een bepaalde post minder bruikbare functionaris een andere opdracht te geven. De enige vraag, die dan nog overblijft, is deze: in hoeverre heeft de kerk op al de voorgestelde terreinen ook inderdaad een taak? Bemoeit zij zich hier niet met dingen, die volkomen buiten haar opdracht vallen? Zijn al die vijftien raden, met hun commissies en al die verdere kamers en instituten inderdaad nodig? Dit is een zeer belangrijke vraag, die met onze gehele visie van de taak en de plaats der kerk in de wereld samenhangt, bovendien tot beslissingen van geval tot geval nopen kan. Maar van fundamentele betekenis voor de structuur van het gehele ontwerp is dit punt m.i. niet. Het is bovendien een voordeel, dat dit ontwerp de ontwikkeling der laatste jaren heeft kunnen gadeslaan. Heel wat ervaring uit de achter ons liggende periode kon reeds in dit ontwerp worden verwerkt.

[1]) Dat wij hiermede de bedoeling der commissie volgen, wordt ook aannemelijk door het betoog van A. A. van Ruler, l.c., blz. 9 vlg. Van Ruler oordeelt zelfs: „Door en sinds Dordt is het gereformeerde kerkrecht geatrophiëerd, niet alleen in dezen zin, dat de orde der kerk uitsluitend naar binnen werd gekeerd, maar ook in dezen zin, dat zij in de plaatselijke gemeente werd opgesloten en in een ongereformeerd geslóten ambtsbegrip... Dit wordt thans door de noodzaak van den apostolischen arbeid der Kerk op een gelukkige wijze verholpen”. En pag. 9: „Men kan gerust zeggen, dat het ontwerp een kerkorde van apostolisch type biedt.”

fende het „cultische" leven der Kerk: prediking, Doop, Avondmaal, enz. En bij de ordinanties is hetzelfde het geval: ordinantie 4 en 5 behandelen het apostolaat [1]), daarna worden pas prediking, opleiding der predikanten, opzicht, catechese, huwelijk enz. geregeld. De verklaring voor deze volgorde schijnt mij niet alleen te zijn, dat de gemeente dit apostolaat vooral niet als een achteraankomend aanhangwagentje mag beschouwen, maar er reeds dadelijk met de neus bovenop gedrukt wordt, maar ook dat de aan het apostolaat voorafgaande artikelen en ordinanties alleen dan in hun afwijkingen van ons oude kerkrecht kunnen worden gewaardeerd, wanneer men dit apostolaat van meet af aan centraal stelt.

Wanneer wij trachten te verstaan op welke wijze deze apostolisch-missionaire inslag dit ontwerp heeft beïnvloed, is het dienstig ons allereerst rekenschap te geven van de bedoeling van deze term. Het woord „apostolaat" heeft naast een nieuwtestamentisch een actueel gebruik. Het actuele gebruik komen wij tegen in R.K. terminologie [2]) meestal sterk betrokken op de activiteit der leken. „Door Kraemer en op zijn voorgang door de beweging voor Gemeenteopbouw, is het woord in ons land weer ingeburgerd, om uitdrukking te geven aan de zendingsroeping der Kerk, die ambtsdragers en gemeenteleden beide omvat" [3]). Het nieuwtestamentisch gebruik kent een breder — afgezant, missionaris — en een beperkter — behorend tot het twaalftal der in het bijzonder door Jezus geroepen discipelen — betekenis [4]). Tussen deze beide terreinen in ligt het historisch gebruik, dat figuren als Patrick en Anskar als apostel van Ierland of het Noorden aanduidde.

---

[1]) De vrijheid om ook art. IX der kerkorde en ordinantie 5 „voor het jeugdwerk en de zaken van Kerk en school" op het apostolaat te betrekken, ontleen ik, afgezien van de inhoud dezer artikelen, aan een opmerking van Dr H. M. J. Wagenaar, secretaris der Commissie voor de Kerkorde, over de betekenis der blanco regels op pag. 29 van het ontwerp, en aan van Ruler, l.c., blz. 16: „...daarna aanstonds twee ordinanties over het apostolaat".

[2]) Bijv. in een brochure van P. Paschasius O. F. M. Cap., *Katholieke Actie*, Breda z.j., blz. 11: „Onder dit apostolaat verstaan wij *ieder* werk, dat uiteraard gericht is op het geestelijk welzijn van anderen. Krachtens Goddelijk gebod zijn alle Christenen gehouden tot beoefening van velerlei apostolaat." Paschasius onderscheidt dan: het apostolaat van bidden, het offeren — het misoffer — ten bate van het Godsrijk, het apostolaat van het voorbeeld, het apostolaat van het woord, de opvoedingsplicht der ouders, het peter- en meterschap. Daarnaast is er georganiseerd lekenapostolaat.

[3]) H. Berkhof, *De Apostoliciteit der Kerk*, Ned. Theol. Tijdschrift, Wageningen, Febr. 1948, pag. 147.

[4]) Het nieuwtestamentisch woordgebruik is onderzocht door K. H. Rengstorf in Kittel's *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, Stuttgart 1933, Erster Band, S. 397 ff.

Vragen wij naar de inhoud van het woord „apostolaat" in de nieuwe kerkorde dan zou ik het willen omschrijven — in sterke aansluiting aan het Nieuwe Testament — als Christusrepresentatie in de zin van 2 Kor. 5 : 20. In dit „gezanten zijn van Christus wege" klinkt sterk Joh. 20 : 21 door. De relatie van Jezus Christus tot Zijn ambassadeurs is echter — o.a. blijkens het dadelijk op Joh. 20 : 21 volgende 20 : 22 — in tegenstelling tot het Joodse rechtsinstituut der „schaloechiem" [1]) niet van juridische maar van pneumatische aard (waardoor Jezus Christus zelf de leiding in handen kan houden). Verschillende vragen, die bij het apostolaat naar voren plegen te komen, voorop de vraag naar de apostolische successie, laat het ontwerp rusten. Het is minder aan het apostolaat van Petrus dan aan dat van Paulus geïnteresseerd. Het uitgaan naar Jood en heiden prevaleert in dit verband boven de vragen der kerkregering.

Wanneer wij ordinantie 4 en 5, zoals m.i. geoorloofd is, samen nemen dan blijkt, dat het apostolaat der kerk hier wordt uitgewerkt in een zevenvoudige ontplooiing. Op zeven terreinen dient Christus door Zijn kerk hier op aarde te worden gerepresenteerd. Tegenover Israël, de heidenwereld, overheid en volk, de cultuurgebieden der samenleving, de buitenkerkelijken, de jeugd en de schoolwereld. Het vierde dezer terreinen blijkt zich dan weer opnieuw zevenvoudig te ontvouwen, waar de kerkorde een roeping der kerk ziet op de terreinen van pers en publiciteit, radio-omroep, sociale en economische vragen, filmwezen, wetenschap en techniek, schone kunsten en tenslotte sport en ontspanning [2]).

Over deze terreinen een enkele opmerking. Dat Israël voorop staat, is bij de nauwe aansluiting aan Paulus begrijpelijk en toe te juichen. Het gesprek met Israël — de nieuwste formulering voor de vroegere Jodenzending — richt zich, blijkens art. VIII der kerkorde „tot de synagoge en tot allen, die bij het uitverkoren volk behoren, om hun uit de Heilige Schrift, bepaaldelijk uit het Oude Testament te betuigen, dat Jezus de Christus is en de Kerk, als Zijn lichaam, het nieuwe volk Gods" [3]). In deze woorden wordt, na de veelvuldige bemoeienis van de kerk met Israël in de oorlogsjaren,

---

[1]) Cf. Rengstorf, l.c. S. 414–420.

[2]) Ord. 4, art. 15.

[3]) Uit de kring van den Herv. Raad voor Kerk en Israël heb ik tegen deze formulering al dadelijk bezwaar horen maken. Wat heeft Israël nodig, het Oude Testament of juist het Nieuwe Testament? En is het juist, dat de kerk het nieuwe volk Gods is? Is hiermede aan de gedachte van het inenten uit Rom. 11 : 17 vv. voldoende recht gedaan?

duidelijk uitgesproken wat deze kerk t.a.v. Israël in diepste zin beoogt.

De wat aan de pharmacopee herinnerende onderscheiding van uitwendige en inwendige zending is verdwenen. Hierachter zitten wel niet alleen taalkundige bezwaren. Hier komen we voor het eerst het in het gehele apostolaat centraal blijkende begrip ,,kerstening'' tegen. Zending is in het ontwerp, wat tot nu toe ,,uitwendige zending'' heette. ,,De Kerk richt zich in het werk der zending, in gehoorzaamheid aan het bevel van Christus (Matth. 28 : 19 en 20) met het Evangelie des Koninkrijks tot de volkeren in de niet-gekerstende wereld'', aldus art. VIII der kerkorde. De zending beweegt zich niet meer van enkeling — de zendingsvriend — tot enkeling — de te bekeren heiden — maar van gemeente tot niet-gekerstende volkeren. Doel der zending is blijkens art. VIII kerkplanting en kerstening der samenleving. Dat de weg daartoe het komen tot het geloof en het ontvangen van de Heilige Doop is, wordt in dit verband ook wel vermeld, maar draagt een terloops karakter.

Zeer belangrijk in dit verband is, dat de verantwoordelijkheid voor dit zendingswerk gelegd wordt voor rekening der gemeenten en haar kerkeraden (ord. 4, art. 3) terwijl de centrale zendingsinstanties meer een aanvullende en adviserende taak krijgen. In de plaats der huidige zendelingen zullen zendingspredikanten worden uitgezonden, accademisch gevormde theologen, die het candidaatsexamen in de theologie achter zich hebben.

Het nauwe verband tussen Evangelie en kerstening wordt in het vervolg van art. VIII en ord. 4 nog duidelijker. De laatste alinea van art. VIII spreekt de bedoeling der ersteningsarbeid onder de van het Evangelie vervreemden in het volk uit. Het gaat erom, het volk ,,terug te brengen tot de gemeenschap der Kerk en om de door God geboden levensorde in het volk te bewaren en te herstellen''. Het Piëtisme is in deze formuleringen wel grondig uitgezuiverd. Hier ligt toch wel een ander accent dan in het straks aangehaalde 2 Kor. 5 : 20. Wanneer Paulus over het ambassadeurschap Christi spreekt, dan resulteert dit in de oproep ,,laat u met God verzoenen''. De hoogkerkelijke formuleringen van art. VIII en IX en ord. 4 laten deze, m.i. primaire, zijde van het apostolaat wel zeer sterk op de achtergrond komen.

Nog meer moeite geeft mij de uitdrukking ,,de door God geboden levensorde'', die telkens terugkeert. In ord. 4, art. 13 begrijp ik er nog iets van. Daar wordt uitgesproken op welke wijze de kerk, ter

bewaring en herstelling van de door God geboden levensorde in staat en maatschappij, heeft te getuigen van het Evangelie van Jezus Christus, namelijk door kanselboodschap, herderlijke brief of rechtstreekse aanspraak. Hier kan ik een lijn volgen. Deze lijn: de kerk weet dat God een God van orde is. En dus ook in Zijn schepping een bepaalde levensorde heeft ingeschapen. Ook al kent de kerk deze levensorde in concreto misschien niet, zij kan deze bewaren en herstellen door te getuigen van het Evangelie van Jezus Christus. Waar dit Evangelie wordt verstaan en gehoorzaamd, komt ook die door God bedoelde levensorde tot zijn recht. Mag ik het zo opvatten? Waarschijnlijk niet. Want het gaat niet over een door God bedoelde, maar over een door God geboden levensorde. Kennen wij die dan? Valt die levensorde dan samen met Gods Wet? Moeten wij hier aan de Decaloog denken of eerder aan de zogenaamde „Hoofdsom der Wet"? Maar die geven toch geen levensorde? Bleek iedere poging om uit de Schrift een geheel van ordinanties af te leiden — men zou aan het Thomisme kunnen denken, ook aan het Neo-Calvinisme van Kuyper — niet neer te komen op een ideologie? Is in de gebrokenheid van deze bedeling ons wel meer gegeven dan enkele geboden en richtlijnen, zonder dat wij daaruit een levensorde kunnen samenstellen? Of begrijp ik het verkeerd als ik meen, dat een ons geboden levensorde ons ook bekend gemaakt moet zijn?

Deze door God geboden levensorde keert nog eens terug in art. IX der kerkorde: „de kerk weet zich mede verantwoordelijk voor de opvoeding van en het onderwijs aan de jeugd van het gehele volk in gezin en school, opdat ook daarin de door God geboden levensorde gestalte krijge." Het moet geoorloofd zijn deze zin nauwkeurig te analyseren. Dan komt er o.a. te voorschijn een door God geboden levensorde in de schoolwereld. Ik heb er mij eerlijk moeite voor gegeven, maar ben er nog steeds niet achter kunnen komen, wat ik mij hierbij denken moet. Kunnen wij t.a.v. de schoolvragen wel ooit verder komen dan bepaalde uit Gods geboden afgeleide gezichtspunten, waarbij de menselijke factor een te grote rol speelt om het geheel daarvan als goddelijk gebod te kunnen proclameren? [1])

---

[1]) H. G. Groenewoud, *Kerkelijk Apostolaat en Christelijke Organisaties, II De School*, artikel in „De Gereformeerde Kerk" van 19 Febr. 1948, kreeg uit het tweede deel van ord. 5 de indruk, dat de kerk zou kiezen voor de openbare school. Dit schijnt mij ongemotiveerd en onjuist. Van wat hij opmerkt over het verschil tussen bijbelles en kerkelijk godsdienstonderwijs, geve men zich rekenschap bij de doordenking dezer ordinantie.

Zou het niet zuiverder zijn uitgedrukt wat de kerk hier eigenlijk verlangt, wanneer zij, in aansluiting aan Gal. 4 : 19, uitsprak dat Christus in gezin en schoolwereld gestalte moet krijgen?

Wanneer het eerste gedeelte van art. IX der kerkorde [1]) mag worden verstaan in de zin van art. 1 van ord. 5 [2]) dan is deze formulering wel te aanvaarden, al blijft de uitspraak, dat het aan de kerk opgedragen zou zijn aan de jeugd de weg te wijzen in de wereld, in haar algemeenheid wel wat gewaagd. Door wie is dit aan de kerk opgedragen? Waar dan?

Beide artikelen, die op het apostolaat betrekking hebben [3]) stellen ons bij nauwkeurig lezen telkens weer voor de vraag of de kerk hier niet meer op zich neemt en meer belooft dan zij op grond van Gods Woord en belofte zal kunnen waarmaken. Zelfs bij een voorzichtiger formulering blijft de inhoud dezer artikelen nog belangrijk genoeg.

Wie is het subject van dit apostolaat der kerk? Herhaaldelijk wordt over ,,de kerk" gesproken, zonder nadere bepaling. Het apostolaat t.a.v. de cultuurgebieden der samenleving wordt in het bijzonder aan de generale synode opgedragen. Het getuigenis jegens overheid en volk regardeert alle ambtelijke vergaderingen der kerk. De roeping tot het brengen van het Evangelie aan de niet-gekerstende wereld rust op de gemeenten en haar kerkeraden. Het apostolaat t.a.v. Israël heeft betrekking op ,,die gemeenten der Kerk, die zich krachtens historische of feitelijke gegevens bijzonderlijk voor de arbeid onder Israël gesteld zien." De arbeid onder buitenkerkelijken komt voor rekening van ,,de gemeente, evenals elk harer leden", die immers ,,in leven en werken geroepen zijn tot verbreiding van het Evangelie in eigen omgeving." Jeugdwerk en schoolzaken worden opgedragen aan de consistoria, in samenwerking met de andere ambtelijke vergaderingen der kerk.

Hiermede is echter de lijst nog niet volledig. Allereerst is het apostolaat het terrein, waar de reeds genoemde organen van bij-

---

[1]) ,,Aan de Kerk is opgedragen, mede te werken aan de vormen van het geestelijk leven der jeugd, ten einde deze te brengen tot haar plaats in de gemeente en haar de weg te wijzen in de wereld."

[2]) ,,Het jeugdwerk der Kerk, mede uiting gevende aan het feit, dat deze zich naast de ouders mede verantwoordelijk weet voor het geestelijk leven van de opgroeiende jeugd van Kerk en volk, omvat met name

het in aanraking brengen van de jeugd met het Evangelie van Jezus Christus;
het geven van leiding en van daadwerkelijke bijstand bij de ontwikkeling en ontspanning van de jeugd en de wijze, waarop deze haar vrije tijd doorbrengt".

[3]) Dus art. VIII en IX der kerkorde.

stand naar voren komen. Voor ieder der zeven terreinen is een raad geprojecteerd. Maar bovendien heeft dit ontwerp gevoeld, dat de gemeente en de ambtsdragers hier voor taken gesteld worden, die in vele gevallen beslist te zwaar moeten worden geacht. Daarom is het vooral het apostolaat, waar nieuwe kerkelijke vormen, namelijk de bedieningen, naar voren komen. Enerzijds omdat de Ned. Hervormde Kerk in de zin van dit ontwerp nog zeker geen apostolische kerk mag heten. De bedieningen zijn er dus om goed te maken, wat aan de gemeente ontbreekt. Wanneer de gemeente werkelijk van een even apostolische geest vervuld was als dit ontwerp, zouden de bedieningen in vele gevallen overbodig zijn. Anderzijds komen deze bedieningen voort uit de specialisatie van het moderne leven, waar alleen de deskundige nog een kans maakt [1]).

---

[1]) De bedieningen komen voor in art. VII der kerkorde en verder in ord. 4 art. 2 (bijzonderlijk opgeleide evangelisten voor de arbeid onder Israël), art. 11 (zendingsartsen, verpleegsters, maatschappelijke werkers en onderwijzers op het zendingsveld), art. 21 (evangelisten ten behoeve van het werk onder de buitenkerkelijken) en art. 22 (sociale werkers daarvoor). Verder jeugdwerkleiders (ord. 5, art. 1), catecheten (ord. 9, art. 8) en diakonale bedieningen (in de ziekenverpleging, op sociaal terrein en in het gezinswerk, ord. 15, art. 6). Deze bedieningen staan open voor mannelijke en vrouwelijke lidmaten der kerk, eisen een behoorlijke vooropleiding, vaak in internaatsverband — men denke aan „De Horst" te Driebergen en „De Rank" te Utrecht — en zijn bedoeld als full-time job. Door het contact met een der organen van bijstand zou men voorzichtig kunnen spreken van zoiets als een protestantse orde. Hulppredikanten, hulpkrachten in het onderwijs, organisten en kosters enerzijds, vrijwillige gemeentewerkers in huisbezoek, zondagsschool, jeugdwerk en administratie anderzijds, vallen buiten deze categorie.

Belangrijk is de vraag, waar het verschil ligt tussen deze bedieningen en de ambten der kerk. Hoewel het begin van art. VII der kerkorde dit schijnt te suggereren, gaat de tegenstelling „dienst in de gemeente = ambt" en „dienst in de wereld = bediening" niet op. Zendingspredikanten en predikant-evangelisten dienen als ambtsdragers, maar in de wereld, catecheten en diakonale werkers staan in een bediening in de gemeente. Ook het onderscheid inzake de kerkregering — het ambt betrokken in de regering der kerk, de bediening niet — schijnt mij secundair. Het ambt regeert als het goed is slechts in zoverre als nodig is om te kunnen dienen. Het wezenlijke verschil zien we niet als we van ambt of bediening uitgaan, maar alleen als we van de gemeente uitgaan. Voor de gemeente is het ambt in zijn drievoudige ontplooiing wezenlijk, de bediening incidenteel. Vele gemeenten, vooral de kleinere en die, waarin de gemeente zelf actief is, zullen de bedieningen kunnen missen. De bedieningen zijn er uit nood, opdat er, vooral in de grotere gemeenten, tenminste iets van apostolaat, catechese en diakonaat terecht kome.

Voor het onderscheid tussen ambt en dienst is nog altijd zeer belangrijk het artikel van Noordmans hierover (O. Noordmans, *Ambt en Dienst*, Kerkopbouw, 1937, Jrg. VI, pag. 62).

De bediening is de uitgewerkte en veredelde vorm van het huidige instituut der godsdienstonderwijzers. Zoals deze staan zij tussen ambt en gemeente in. De godsdienstonderwijzer is in dit ontwerp als zodanig verdwenen, al zullen zijn rechten in overgangsbepalingen worden opgevangen.

Bij de gegeven opsomming der bedieningen blijft de vraag over of het onderscheid

Dit apostolaat in de boven uitgewerkte zin doortrekt dit gehele ontwerp. Van Ruler heeft er zijn reeds geciteerde rede aan gewijd om duidelijk te maken hoe dit voor de belijdenis geldt. Ik meen, dat het ook bij de tucht een rol speelt. In de bepalingen inzake de tucht ligt een grote terughoudendheid. We kunnen hierbij denken aan de factische toestand der Ned. Hervormde Kerk, die daarvoor voldoende rechtvaardiging vormt; toch hoor ik er ook iets in doorklinken van Paulus' woord in Fil. 1 : 18: als Christus maar verkondigd wordt, hetzij met een profasis (bijoogmerk?, bijbedoeling? deksel?), hetzij in der waarheid (oprechtheid?), kan Paulus zich verheugen.

Het is deze visie op het apostolaat der kerk, die de bovengenoemde afwijkingen van de Dordtse kerkorde motiveert. Ja, deze visie doet ons de kerk zelf anders zien, dan in art. 27 der Ned. Gel. Belijdenis of antw. 54 van de Heidelb. Catechismus. Het gaat in dit ontwerp primair om een kerk, die missionerend, getuigend, kerstenend in deze wereld wil staan, terwijl de vraag naar onze eigen zaligheid en uitverkiezing op de tweede plaats komt [1]). De Ned. Hervormde Kerk van dit ontwerp is eigenlijk gezien als — niet in feite, maar wel naar haar opdracht — één groot zendingsorganisme, dat Christus in deze wereld heeft te representeren op zevenvoudige wijze. Omdat de huidige concrete Ned. Hervormde Kerk dit zeker niet is, daarom is de lijn van boven naar beneden in dit ontwerp noodzakelijk aanwezig [2]).

Door deze aspecten is dit ontwerp een modern document geworden. Ook wanneer men de formuleringen van art. VIII en IX der kerkorde hier en daar van een bedenkelijke massiviteit vindt en liever 2 Kor. 5 : 11 en 5 : 20 wat sterker zou horen doorklinken bij deze Christusrepresentatie der kerk in de wereld — dit apostolaat

---

tussen onder de jeugd werkzame evangelisten (ord. 4, art. 21) en jeugdwerkleiders (ord. 5, art. 3) en dat tussen apostolaire (ord. 4, art. 22) en diakonale (ord. 15, art. 6) sociale werkers wel groot genoeg is om deze verschillen te rechtvaardigen. Ook of er voor de catecheten wel veel te doen over zal blijven. Het godsdienstonderwijs op de scholen wordt toevertrouwd aan hulpkrachten met testimonium I of II (ord. 5, art. 6). De catecheten hebben geen bevoegdheid tot het houden van bijbellezingen meer. Hun werkterrein is daardoor wel zeer versmald.

[1]) Ter voorkoming van misverstand: het Calvinisme was waarschijnlijk nimmer zo apostolisch-missionair ingesteld als in de dagen, waarin de Ned. Geloofsbelijdenis en de Heid. Catechismus werden opgesteld. De sterke druk van buiten verklaart de in art. 27 of antw. 54 gegeven formulering gemakkelijk. In een latere periode, toen de Calvinist homme arrivé geworden was, heeft de geïntroverteerde formulering van dit kerkbegrip echter fataal gewerkt. Verschillende accenten uit antw. 32 H.C. mis ik node in antw. 54.

[2]) Cf. van Ruler, l.c., blz. 10.

doet mij hier en daar wat te weinig aan Paulus de tentenmaker en aan de tenten, waarin Abraham, Izak en Jakob naar Hebr. 11 : 9 woonden, wat te veel aan gewapend beton denken — dan verhindert dit toch niet, dat deze terugkeer naar de bijbelse visie op het wezen der kerk [1]) weldadig en overtuigend aandoet. In dit ontwerp is bovendien rekening gehouden met de toch wel uiterst precaire positie der kerk in de huidige wereld. Opnieuw wordt haar met grote kracht haar taak voorgehouden om zendingskerk te zijn of niet te zijn. Dit document toont overduidelijk dat Kraemers gedachten in brede kringen ingang hebben gevonden. Bij aanneming van dit ontwerp staat de kerk ook hierin voor een wezenlijk nieuwe phase in haar geschiedenis.

Anders gezegd: van Paulus gaan twee lijnen uit in de kerkgeschiedenis. Enerzijds de dogmatische lijn, die we dan over Augustinus naar Luther en Calvijn en in onze periode Kohlbrügge en Barth zien lopen. Op deze lijn treffen we ook de Dordtse kerkorde aan. Anderzijds een missionaire lijn, die niet naar Augustinus van Hippo, maar naar Augustinus van Canterbury, en dan verder naar figuren als Zinzendorf en Nommensen, Moody en Carey gaat. Hier denken we aan velerlei buitenkerkelijke zendingsactiviteit der 19de eeuw, aan zendingsvrienden en zendingscorporaties. Het blijft voor mij altijd een pijnlijk raadsel — hoewel ik de gangbare, maar m.i. toch te uitwendige, verklaringen ook wel ken — hoe dit toch altijd twee lijnen konden blijven. Waarom de goede dogmatici meestal zulke povere missionarissen en de goede missionarissen heel vaak zulke povere dogmatici waren (men vergeve mij dit wel wat al te globale oordeel). Hier in dit ontwerp zie ik de beide lijnen samenkomen. Apostolaat en belijdenis komen beide aan de orde. Dit ontwerp weet kerkorde en zendingsorde te verenigen. Het type van deze kerkorde is gereformeerd-apostolisch, apostolisch-gereformeerd.

III

Nog een laatste aspect moge ik in dit verband naar voren brengen. De kerk, die zich zo haar opdracht laat geven in haar zendingstaak, heeft minder behoefte zich vast te leggen op haar Nederlands karakter, voelt zich meer verbonden met de Una Sancta van het

---

[1]) Van Ruler, l.c., blz. 8: Zodra men er oog voor gekregen heeft, dat het apostolaat niet een secundaire eigenschap, zelfs niet een primaire eigenschap, maar het wezen der kerk uitmaakt...

Credo. In deze zin verklaar ik het verdwijnen van het Koninkrijk der Nederlanden van art. I van het huidige Alg. Reglement in art. I der kerkorde. ,,De aankweking van liefde voor Koning en Vaderland" uit art. II Alg. Reglement is eveneens verdwenen. Niet omdat de kerk deze liefde niet meer zou weten te waarderen, maar omdat zij te veel besef van haar eigensoortigheid heeft gekregen om deze nog zo nadrukkelijk onder haar hoofddoeleinden te kunnen noemen. Daarvoor in de plaats kwamen de oecumenische artikelen XXIV en XXV der kerkorde en de daarop betrekking hebbende ord. 20. ,,De Ned. Hervormde Kerk, als openbaring van de ene, heilige, algemene Christelijke Kerk, neemt deel aan de oecumenische arbeid in Nederland en in de wereld..." (art. XXIV kerkorde). In ord. 20 worden dan de deuren zo wijd mogelijk open gezet, naar alle zijden, in binnen- en buitenland.

Zo meen ik dit gehele ontwerp te mogen waarderen als een grote poging tot terugkeer naar de Bijbelse visie op de ecclesia Christi, vrij onder Zijn heerschappij, levend in de vervulling van haar opdracht, hunkerend naar de openbaring van de eenheid in Hem.

MOGELIJKHEDEN EN PERSPECTIEVEN IN HET OECUMENISCH GESPREK

DOOR

H. VAN DER LINDE

Beek-Ubbergen

We hebben door het feit, dat de Wereldraad van Kerken zijn eerste Assemblée in Amsterdam 1948 in ons land zal houden, ruimschoots de gelegenheid ons dit jaar met de oecumenische vraagstukken bezig te houden. Zowel de beoefening van onze theologie in nationaal verband als ook het kerkelijke leven van de onderscheiden denominaties kunnen er een injectie ten goede door ontvangen, omdat wij de eigen problematiek in wereldverband even zien opgenomen, en uitgenodigd worden in die wereldwijde uitwisselings-gemeenschap van vruchtbare ideeën en stimulerende onderzoekingen onze plaats in te nemen.

Het kan van belang zijn bij dit oecumenische gebeuren en inzonderheid bij de tot standkoming, bedoeling en betekenis van die Wereldraad van Kerken een ogenblik stil te staan. Om daardoor oog te krijgen voor de perspectieven en mogelijkheden, die door deze jongste phase van de Oecumenische Beweging zijn ontsloten.

1. Ook wij in de kerken van de Reformatie hebben op de Oecumenische Beweging „ja" gezegd en we zeggen dat nu nog des te uitdrukkelijker. Wij zijn zelfs blij betrokken te mogen zijn in dat gebeuren, dat door Archbishop William Temple eens „the great new fact of our modern time" is genoemd.

De betrekkingen tussen bijna alle kerken in de wereld zijn door de oecumenische gedachte op een niveau gebracht, dat alleen in overeenstemming is met de waardigheid der Kerk en met de nood van deze tijd. Er is een kentering gekomen in het verloop van onze Kerkgeschiedenis. Het proces der verbrokkeling neemt een einde. Het keerpunt ligt achter ons. Wij gaan een nieuwe aera, een oecumenische eeuw tegen, zo God het wil. Maar waarschijnlijk ook door bloed en tranen wegens onze Godverlaten barre tijd.

Er mogen in het ontstaan van de Oecumenische Beweging motieven van saeculair internationalisme hebben meegespeeld. Welke kerk is aan die trek van onze moderne tijd wel ontkomen, en voor welke kerk is de vraag naar zover mogelijk gaande coöperatie met

andere kerken niet urgent? Men zie eens naar de Zendingsvelden! Maar ook die motieven spelen binnen de Oecumenische Beweging nauwelijks meer een rol. De nieuwere Oecumenische gedachte komt uit ecclesiologische overwegingen voort. Nadat men in de vorige eeuwen staat en volk vergoddelijkt had, zodat de Kerk in die twee zo allengs zou overgaan, kwam de eerste en tweede Wereldoorlog.

We weten nu weer wat ,,wereld'' is en ook weer wat ,,Kerk'' is. Dit ging in wisselwerking met elkander. Tegelijk met het nieuwe inzicht in de schrikbarende nood van een grauwe, verminkte en verbloedende wereld, werden de kerken zich het wezen en de opdracht van Christus' Kerk weer bewust. Overal was een terugkeer tot de Bijbelse Openbaringssubstantie te bemerken en de studie van de ecclesiologie leek een nieuwe lente. Met het wezen der Kerk werd ook de aard van haar eenheid en de onmogelijkheid van onze gedeeldheid in vele denominaties openbaar. Het is frappant wat er in vijftig jaren is veranderd. De stellingen die toen als vast golden over de relatie tussen Jezus en de Kerk, tussen Paulus en de Evangeliën, doen ons curieus aan, om geen andere woorden te gebruiken. Reden te meer voor elke kerk om voortaan zoveel distantie te bewaren tegenover elke tijdgeest, dat men niet weer nodeloos allerlei substantie verliest, die later moet worden teruggewonnen.

2. Ook de kerken der Reformatie weten van de gedeeldheid der Kerk als lot en schuld. Het is ,,Erbschuld der Glaubensspaltung''. Tegenover het beeld van de Eenheid van Christus' Kerk in het Nieuwe Testament met die rijke verscheidenheid binnen vormvaste eenheid, kan onze empirische kerkenwereld niet bestaan. Dat mag geen echte pluriformiteit heten [1]). Onze verscheidenheid is een contradictoire veelheid; een kakophonie eerder dan een symphonie. Men zoekt daar soms wat eenheid in te brengen door de verschillen relatief te stellen of door bijeen te brengen, wat niet bij elkander behoort. Maar relativisme of syncretisme geven nog geen echte catholiciteit. Die catholiciteit, die echte comprehensiviteit (die niet met de Anglicaanse comprehensiveness is gelijk te stellen), is een opdracht, die aan elke kerk in onze tijd is gegeven [2]). Ons wordt allen gevraagd, ons geloof zo te doordenken op de volheid, dat we het-

---

[1]) K. Sietsma, *Iets over de Pluriformiteit der Kerk.* Vox Theologica. Oct. 1937.
K. Carrick Smith, *The Church and the Churches.* London 1948.

[2]) A. de Quervain, *Konfessionalität und Katholizität der Kirche.* Berlin 1933.
D. T. Jenkins, *The Nature of Catholicity*[2], 1943.

zelfde belijden, maar dan niet exclusief, maar inclusief. Om zo de universaliteit in het rechte geloof met al de anderen te zoeken, dat wij allengs samen komen tot het aanbidden van een zelfde Christusgelaat, en dat we allengs ons scharen rondom eenzelfde Christusbelijdenis als ons vendel, waarvan we allen tezamen getuigen: dat is het! Dat is de Boodschap aangaande Jezus Christus en Zijn Heil voor de wereld! Daarmee is de oecumenische arbeid in principe gegeven. Elke kerk onderzoekt nu wat het zelf tekort mag hebben gedaan aan de zuiverheid of aan de volheid van de Christusbelijdenis en elke kerk staat open voor betere belering daaromtrent.

3. De Reformatie zal zich aan dat oecumenisch gesprek van dat over en weer vragen en zich laten vragen van de kerken niet onttrekken. Zij weet beter dan enig ander, dat haar belijdenis nooit „af" en nooit een rustig bezit is. Het roemen in de „Bekenntnisstand" is een gevaarlijk ding en we moeten het kruis dragen dat het Woord Gods ons belijden steeds weer vernieuwen en corrigeren wil.

Nu is het ten aanzien van ons belijden niet alleen een mogelijkheid, maar reeds een algemeen erkend feit, dat ons belijden, bij alle betrekkelijke zuiverheid en rechtheid, soms eenzijdig is geweest, of door tijdsomstandigheden bepaalde bijbelse gedachtengangen geen voldoende recht heeft doen wedervaren. De Rijksgedachte, het kosmisch aspect der eschatologie, de verkiezing, de theologia naturalis, zijn alle momenten waarover men bij de critische reproductie van ons belijden zal moeten praten.

Daarmee is het uitzicht op een vruchtbaar gesprek met andere kerken gegeven. Daar komt bij, dat elke kerk, maar ook de onze, van een aantal denominaties is omgeven, die niet passen in het schema: ware of valse kerk, dat de Confessio Belgica stelt. Zij mogen scheurkerken, dwalende, zieke of onzuivere kerken zijn, maar in ieder geval geen valse kerk. Hoe denken wij dan hun relatie tot de Ene Kerk van Christus en welke verantwoordelijkheid hebben wij dan tegenover hen, wat het beoefenen van geloofsgemeenschap met hen aangaat.

4. Wanneer nu de Reformatorische kerken, of nog concreter: wanneer onze eigen kerk nu de oecumenische gespreksplaats betreedt, dan vallen die gesprekspartners voor haar uiteen in een aantal groepen, waarvoor zij in toenemende en afnemende mate verantwoordelijkheid draagt.

Allereerst liggen rondom onze kerk de kerken van Gereformeerde huize, die wel ,,splinterkerken'' zijn genoemd, omdat ze van de Hervormde volkskerk waren afgespleten, toen daar de belijdenis niet meer functioneerde. Met hen ligt een direct gesprek om reunio voor de hand, dat bemoeilijkt wordt door de separate ontwikkeling, die beide groepen nadien hebben gehad. Een herstel van de Hervormde Kerk, door een terugkeer tot levend belijden en tot een schriftuurlijke kerkorde is de enige weg, waarlangs een hereniging mogelijk en afzienbaar is.

Daarna komen de Lutherse kerken, met wie we samen de stem van de Reformatie in de Oecumene laten horen. Met hen zoeken we gemeenschap des geloofs in zo volstrekte zin als mogelijk, omdat er niet Kerk ,,in'' hen is, zoals bij Rome, maar omdat ze, vanuit de Reformatie gezien zelf Kerk ,,zijn''. Wel zijn er geschillen tussen ons, maar het is de vraag of dat werkelijke kerksplijtende geschillen, dan wel schoolmeningen zijn, die in een irenische polemiek binnen de eenheid der Kerk kunnen worden besproken. Ja, het is zelfs mogelijk, dat beide confessies bepaalde accenten blijvend tegenover elkaar moeten beklemtonen, omdat alleen binnen die polaire spanning de volheid en de waarheid gelegen zijn.

In wat wijdere kring ontmoeten we de Anglicanen, over wier relatie tot de kerken der Reformatie de meningen nog zeer zijn verdeeld. Men volgt veelal de indeling, dat zij samen met de kerken van Calvijn en Luther tegenover Rome en het Oosten staan, o.a. omdat ook zij de Schrift als enige openbaringsbron erkennen. Het blijkt wel van hoe groot belang het is, een dieper inzicht in het wezen van deze moeilijk ontleedbare en definieerbare kerk te ontvangen. Omdat o.i. deze kerk op de rand van de Reformatie naar dezelfde haeresie ligt, die de Reformatie aan Rome en het Oosten pleegt te verwijten. Dit klemt des te sterker, naarmate de Anglicanen zelf steeds minder aan het eigen reformatorisch verleden willen worden herinnerd, hun beroep op de Schrift meer Protestants dan reformatorisch is te noemen en zij een duidelijke weg van volledige recatholisering opgaan. Zij zullen vooral inzake hun eigen catholiciteit voortgaan zich te ontwikkelen tot de derde confessie ,,jenseits'' van Rome en de Kerkhervorming.

Tenslotte blijft de grote taak van het gesprek met Rome, het Oosten en het Modernisme als met de haeresie. De vraag van deze beide eerste kerken aan de Reformatie is die naar het goed recht van hun catholiek structuur, waarbij aan het Oosten ten onzent zo goed als nog niets is gedaan.

5. Omdat deze taken voor de Reformatie zijn gesteld, doen haar kerken, zo goed als alle, mee met de Oecumenische Beweging. Zij zijn opgenomen in een beweging, die streeft naar de volheid en zuiverheid van het ene inclusieve Christusbelijden. De reïntegratie van het volle en zuivere Christusgeloof der Kerk is in het geding. Want het zal pas tot echte gemeenschap van de kerken met elkaar en tot volkomen echte onderlinge erkenning, dus tot unio der kerken kunnen komen, als zij eerst tot unitas, tot enigheid des geloofs met elkander zijn gekomen. Naar dit gezamenlijke instemmen met de ene volle Christus-boodschap in belijdenis en leven zoekt de Oecumenische Beweging.

Zij is aanvankelijk uit twee bewegingen ontstaan, die diepgaand van elkaar verschilden. De Life and Work-beweging werd niet zo zeer door de geloofsgedeeldheid der kerken verontrust, als wel door aller tekort om een woord te spreken in de vragen van de moderne wereld. Faith and Order ontkende de waarde van de coöperatie niet, zoals die zich vooral in de zendingswereld vanaf 1854 had ontwikkeld. Zij zag alleen, dat daarmee de diepe oorzaak van de verdeeldheid, de onenigheid in het belijden aangaande Christus niet werd weggenomen. Beide takken van arbeid hadden gelijk. Het moest alleen jaren duren, voordat de Oecumenische Beweging zelf volledig tot helderheid over eigen arbeid kwam. Pas rondom de Oxford- en Edinburghconferentie brak de visie op de eenheid van het oecumenische werk in beide takken, door.

William Temple, toen in 1932 nog Aartsbisschop van York, zag die eenheid al, maar de tijd was nog niet rijp. In 1938, na de beide grote wereldconferenties, werd de Wereldraad geboren, die aan het gehele werk gestalte gaf. De arbeid van beide takken gaat nu voort, maar nu niet meer los naast elkaar of zelfs lichtelijk rivaliserend met elkaar; ze grijpen nu in elkander als schering en inslag en tezamen weven ze het ene oecumenische tapijt.

6. De Edinburghconferentie had nl. het einde van de zgn. directe methode betekend; d.i. het gesprek over Geloof en Kerkorde met het doel de ander van structuurfouten te overtuigen en wijzigingen bij elkander te weeg te brengen. Het bleek theologisch en psychologisch onmogelijk het gesprek op deze wijze voort te zetten. Wij leren eerst langzaam en allengs elkander kennen en daarom ook slechts langzamerhand de vragen verstaan, die de ander ons bedoelt te stellen. Eerst na decennia van beraad dringen bepaalde vragen zich

aan ons op, en indien ze zich terecht doen horen, zullen ze zich ook gehoor verschaffen en niet zonder uitwerking blijven.

Maar dan moest ook een gespreksmethode worden geschapen, waarin dit met elkaar op weg en in gesprek zijn bleef behouden. De dynamiek mag niet vroegtijdig verstarren. Daarom moet het gesprek zó zijn ingericht, dat we elkaar ook de gelegenheid schenken, op de lange duur, tussen de andere gesprekken door, elkander vragen te stellen, die de eenheid van belijden bedoelen te bevorderen.

Tot die gesprekken over Faith and Order komt het naar aanleiding van de gesprekken over Life and Work.

7. De Wereldraad is dus tweeërlei [1]. Hij is allereerst een clearingsinstituut naar binnen toe, een plek van uitwisseling van gedachten en advies aan elkander, ten aanzien van de vragen, waarvoor elke kerk vandaag in de wereld staat. Men steunt, raadt en vraagt elkander, wat hierin het woord der Kerk moet wezen. Deze bespreking over vragen, die vanouds de Life and Work-problemen werden genoemd, stoot door tot op de bodem van de problematiek. Vanuit de vragen door het wereldleven van nu gesteld, stuit men op de grondproblemen van de meest subtiele theologische discussie. En daarbij wordt elkaar de waarheidsvraag, de vraag of dit of dat geloof en een bepaalde visie wel in overeenstemming is met de Schrift, steeds opnieuw weer gesteld.

8. Dit betekent niet de achteruitzetting van een van de beide kanten van het oecumenisch gesprek, maar veeleer de meest strakke betrokkenheid van beide takken op elkaar, zoals de Oxfordconferentie dat trouwens al had ervaren. De Wereldraad blijft enerzijds de plek waar men inzichten en raad aan elkander uitdeelt over de Opdracht, die Christus' Kerk in de wereld heeft. Dat is dus een aspect van de Wereldraad, dat naar binnen is gericht. De kerken worden zo opgewekt en gestimuleerd, door oecumenische informatie en bezinning gesteund, zélf te spreken en te getuigen.

De Wereldraad is anderzijds de plek waar men, door dit alles heen, tegelijk tot een diepere gemeenschappelijke geloofsbelijdenis

[1]) W. A. Visser 't Hooft, *The Significance of the Worldcouncil of Churches.* Geneva 1947.
W. A. Brown, *Toward a united Church.* New York 1946.
The Worldcouncil of Churches. Its process of formation. Geneva 1946.
Marc Boegner, *Le problème de l'Unité Chrétienne.* Paris 1946.
H. van der Linde, *De Wereldraad van Kerken.* Nijkerk 1948.

zoekt te komen. Het Faith and Order-gesprek gaat door en loopt dwars door dat andere gesprek om onderlinge raad en advies heen. Men stelt gedurig binnen het raam van het eerste gesprek elkaar de vraag, hoe Christus Zijn Kerk heeft gewild en wat het Heil van Christus voor de wereld is.

Zo gaat het gesprek op de beide lijnen door. Zo verstarren de fronten niet en blijft de dynamiek van het samen-op-weg-zijn-en-blijven bewaard. Zo wordt ook de ruimte, de tijd en het geduld geschapen, waarbinnen mogelijkheid is op den duur vragen van en aan elkander serieus te overwegen. In teamwork met de wereldvragen van nu bezig, ontmoeten we steeds weer die andere mensen en kerken, die met hun geloof en kerkformatie een open vraag zijn aan ons. Zo alleen groeit er werkelijke kennis van elkander, en zo alleen op den duur ook werkelijke bereidheid om elkander als vraag aan elkaar te overwegen. Of ons belijden geen tekorten kent of eenzijdigheden, waarvan Christus ons terug wil roepen, door de levende kennismaking, die Hij ons met de anderen geeft. Als dat eenmaal op gang zal komen, als de Heilige Geest ons allen zal laten zien, wat wij van elkaar te leren hebben, dan zijn de gevolgen van de ,,oecumenische reformatie'' die daarvan het gevolg zal zijn, nog niet te overzien. Wellicht ook dat we daarvóór eerst nog door veel leed en smart heen moeten.

9. Dan is de Wereldraad van Kerken ook niet een kerk; geen superkerk, geen Wereldkerk of Una Sancta, of hoe al deze veel te grote woorden verder heten mogen. Hij is niet eens zozeer een manifestatie van de eenheid, als wel een beweging om meerdere eenheid.

De Wereldkerk, ja zelfs ,,een'' Wereldkerk is hij niet. Daartoe ontbreekt die ,,mutual recognition'' en die onderlinge gemeenschapsbeoefening in geloof en sacrament, die daarvoor nodig zou wezen. Aan de andere kant is hij ook weer meer dan een theologenconferentie. Hij is de ontmoetingsplek en de gespreksbasis voor de kerken zelf, in officiële vertegenwoordiging, waar zij met elkander de Eenheid van hun aller geloof in Christus en daarmee de eenheid van Zijn Kerk zoeken te herstellen. Dat niet het minst door ook met elkander samen te spreken over de vragen, waarvoor momenteel elke kerk in de moderne wereld is gesteld.

Daarom is de Wereldraad een gespreksplaats én een leef- en daadgemeenschap. Er geschiedt niets, waardoor ook maar enige der deelnemende kerken zich in het geweten bezwaard zouden kunnen

voelen. De onderlinge geschonken gemeenschap en verantwoordelijkheid gaat niet verder dan wat men ook tegenover het eigen geloof verantwoorden kan.

Daarom is de Wereldraad geen Wereldkerk. Wel de plek waar de kerken met elkander bidden, dat ze tot die ene Kerk van Christus mogen worden samengevoerd. Hij is van buiten bezien een conglomeraat van elkaar soms nog al krachtig tegensprekende kerken. Maar van binnen uit gezien is hij de plaats, waar de kerken elkander aansporen, om toch geheel gehoorzaam Kerk van Christus te zijn, en elkaar ook doen delen in wederzijdse ervaringen daaromtrent. Langs de weg van zelfonderzoek, inkeer, hervorming en vernieuwing zoeken al die kerken de Una Sancta in eigen leven meer zuivere en volle uitdrukking te geven. Opdat zij allen dichter bij Christus als het middelpunt komend, ook dichter tot elkaar mogen komen.

10. Dit houdt voor onze kerk, als een kerk der Reformatie, enkele concrete verantwoordelijkheden in voor dit ogenblik, wanneer we letten op al die groepen, die rondom ons liggen in concentrische cirkels van meer directe of meer ver verwijderde verantwoordelijkheid.

Denken we aan de paar grote kerkstructuren, waarmee we vereenvoudigerwijze in de Oecumene te maken krijgen, dan ligt een eerste cirkel van directe verantwoordelijkheid om ons heen: het herstel van de eenheid en van de gemeenschap binnen de kerken van de Gereformeerde traditie zelf. Dat betekent eensdeels een gesprek met groepen, die zich hadden afgescheiden en anderdeels het herstel en de bekrachtiging van de betrekkingen met kerken, die met ons in belijdenis verwant zijn en waarmede wij vaak door historische banden zijn verbonden.

Het is pas na deze oorlog, dat wij dit allereerste oecumenische aspect met duidelijke noodzakelijkheid hebben gezien.

Daarop volgt een zeer concrete aanleiding tot betoon van oecumenische solidariteit en mede-verantwoordelijkheid, nl. in de confessionele strijdvragen, die ten dele weer opleven binnen de Evangelische Kirche in Deutschland. Het verzet van het confessionalisme van bepaalde Lutheranen tegen het zgn. unionisme van hun eigen broeders in het geloof, die samen met de Reformierten blijven staan op wat in en door Barmen aan geloofseenstemmigheid werd geschonken, houdt ook nu binnen de Evangelische Kirche in Deutschland nog niet op. Bovendien komt de Lutherse leer van de scheiding der twee

rijken weer op [1]), al is door de Scandinaafse Lutherse theologie hierop een correctie aangebracht. Het rijk van deze wereld en dat der geloofswerkelijkheid zijn niet zó van elkaar gescheiden, dat wereld en staat krachtens de scheppingsordeningen aan eigen autonomie worden overgelaten. Want het besef leeft, dat beide rijken wel te onderscheiden zijn, maar beide toch aan God verantwoordelijk [2]). De vraag rijst, of dit niet in de practijk op een zich terugtrekken van de Kerk op de dienst der paraklese alleen neerkomt, waarbij Elert meermalen zijn afkeer van de theocratische gedachte in het Calvinisme heeft laten blijken. Het is de vraag, of de confessionele opleving binnen de Evangelische Kirche in Deutschland toch niet weer aanleiding zal geven tot een Lutheraans zich terugtrekken op de wereld der geloofsinnerlijkheid, op geloof, sacrament, kerk en gebed, en of daarmee de huidige noodzaak aan concrete politieke verkondiging niet wordt te kort gedaan. [3]) Toch wil het bedoelen van Asmussen c.s. onder ons volledig gehoord en verstaan worden.

Omdat het hier gaat om vragen, die rechtstreeks de toekomst van het Duitse volk mede bepalen, is het zo geboden, dat nog veel meer theologen zich expliciet bezig houden met de vragen, die hier liggen.

De ontmoeting daarna met de Anglicanen brengt ons in een geheel andere problematiek. Het goed recht en de bijbelse gefundeerdheid van een catholieke theologie wil door hen zijn aangetoond. De Oxford Movement luidde in Engeland een tijdperk in van catholieke bloei, die haar invloed nu nog doet voelen. De Anglicaanse kerk gaat er de weg van een pacifieke catholieke penetratie mee op, hoewel men tegelijkertijd antirooms blijkt te kunnen zijn. Een Incarnatie-theologie en een eigen catholiciteit worden als mogelijkheden geboden, om de oude antinomie van Rome en van de Reformatie te overbruggen. Wij waren ten onzent zo uitsluitend op de Duitse theologie gericht de laatste eeuwen, dat wij deze Anglicaanse theologie nog nimmer goed hadden ontmoet. Nu de Duitse theologie is weggevallen en wie Duitsland bereist, bemerkt welk een groots verleden in theologicis ten onder is gegaan, worden wij door overigens zeer saeculaire oorzaken met de Anglo-amerikaanse wereld geconfronteerd. Het zal nog blijken, dat wij met deze gedachtenwereld zo maar niet klaar komen. We hebben haar wel eens afgewezen, maar het is de vraag, of we haar ooit werkelijk hebben gekend.

---

[1]) H. Diem, *Karl Barth's Kritik am deutschen Luthertum*. Zollikon 1947.
[2]) W. A. Visser 't Hooft, *Het Koningschap van Christus*. Den Haag 1947, p. 49 v.
[3]) G. Dehn, *Unsere Predigt heute*. Zollikon 1947.

We zullen er in ieder geval nog geducht mee te maken krijgen.

In de kennismaking met het Oosten zijn we nog nooit boven het peil van dilettantisme uitgekomen. De spiritualiteit van het Oosten is wel bewonderd, maar de verwachtingen, die er in oecumenisch opzicht van worden gekoesterd zullen overdreven blijken te zijn. Het Oosten heeft onmiskenbaar enige aantrekkelijke aspecten boven de kerk van Rome, al staan nadelen daar in gelijke getale tegenover. De sobernostgedachte is voor de Reformatie met haar begrip voor de communio sanctorum zeker aantrekkelijker dan de onfeilbaarheid des Pausen van 1870. Het is zelfs een relevant geschil tussen deze beide kerken, maar het bezwaar van de Reformatie geldt beiden welhaast even sterk. Dezelfde grondgedachten inzake de via salutis en de ecclesiologie leven zowel in het Oosten als bij Rome. Het is duidelijk, dat we bij het Oosten voor dezelfde beslissende vragen worden gesteld als bij Rome. Alleen, we zullen ze ons daar eerder door laten stellen dan door Rome, waar het politieke katholicisme dit gesprek op het ernstigst bezwaart. Met Rome wacht ons een gesprek, waarvan men moet zeggen, dat we deze last met haast nog geen vinger hebben aangeraakt, indien men let op de afmetingen van de taak, die ons hier nog wacht.

Met het Modernisme is het gesprek in ons land nog het diepst doorgestoten. We mogen daar ook zien hoe vruchtbaar het soms wederzijds is geweest. Veel is sindsdien op drift en in gisting gekomen. De Geest werkt veranderingen en verschuivingen, die men met kerkpolitieke middelen niet meer keren kan.

11. Het gesprek blijft vooral om een tweetal kernvragen zich bewegen: de weg des Heils en de ecclesiologie. Het mag een gevolg van Anglicaanse praedominantie wezen, dat in het oecumenisch gesprek zo vaak de vragen naar het wezen van de Kerk en haar gestalte in het Nieuwe Testament en in de vroege kerkgeschiedenis overwegen. Toch is de vraag naar het wezen en naar de uitwerking van de genade uitvoerig op de conferenties ter discussie gesteld. Men heeft te spoedig op dit terrein tot een consensus willen besluiten. Maar wel beweegt zich de discussie rondom de vraag naar het rechte evenwicht binnen de duplex institia [1]. Er heerst tussen de kerken vrijwel overeenstemming daarover, dat de genade zowel een vrijsprekende verklaringsdaad is van God, als ook tegelijkertijd een levensver-

[1]) A. F. N. Lekkerkerker, *Studiën over de Rechtvaardiging bij Augustinus*. Amsterdam 1947. Ed. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*. Paderborn 1937.

nieuwende kracht. Het gaat om accentverschillen, maar die zijn zeer wezenlijk en blijken diep ingrijpend van aard te zijn. Ook de Reformatie, zowel Calvijn als Luther, kent zowel de iustitia imputata als de iustitia inhaerens. Alles wat zij echter over deze levensvernieuwing en over het Christelijke leven hebben te zeggen, blijft op de noemer staan van de remissio peccatorum. Zij spelen in de eigenlijke rechtvaardiging geen rol en zijn dingen, die toegeworpen worden, indien men het Godsrijk zoekt. Dat neemt niet weg, dat ons een exegetische strijd wacht over de bijbelse rechtvaardigingsleer. Meer nog dan dogmenhistorische onderzoekingen aangaande de Reformatoren hebben we een samenvattende studie nodig, over de vraag, wat de Schrift over genade en rechtvaardiging zegt. Daarbij moet dan geantwoord worden op de exegetische bezwaren ons door andere kerken geuit.

De ecclesiologie is het tweede grote brandpunt van de discussie. Nadat de eschatologische school eerst zelf de liberale Jezusopvatting had begraven, is zij zelf enigszins door exegetische studiën gecorrigeerd. Jezus en de Kerk staan nu niet zo ver meer van elkander af, en men mag spreken van een gegroeide exegetische consensus over de verhouding van Jezus tot de Kerk [1]). De Messias is ook de Mensenzoon, die niet zonder het volk is van de eindtijd. In Israëls schoot leeft de Christusgemeente als een „Sonder-Kenishta", die het Rijk verwacht, dat Hij hen verordineerde.

Er is binnen de teksten van het Nieuwe Testament ruimte gekomen voor de kerkgedachte, en al komt het woord in niet zoveel teksten voor, de gedachte leeft in beelden overal. Maar over het „hoe" der Kerk gaat men in fundamentele geschillen uiteen. Leeft Christus als de eeuwig presente Heer, naar analogie van de Vleeswording, in de Kerk als Zijn Lichaam voort, waar Hij sacramenteel Zijn leven de gelovigen meedeelt? Of is Hij in Zijn Woord de gemeente nabij, waarin Hij met haar meegaat tot het einde en waarmee Hij de Zijnen vertroost en vernieuwt en hen de vruchten van Zijn Heilswerk toeëigent? Is er alleen de correlatie van Woord Gods, horen en geloven of is er ook een correlatie van sacramenteel zien, tasten en geloven.

---

[1]) Zie de bundel studies van Commissie I voor Amsterdam 1948. „The Universal Church in God's Design."

F. M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung.* Einsiedeln 1946.

O. Iserland, *Die Kirche Christi.* Köln, O.J.

Gaan wellicht zowel Rome als de Reformatie hierin fout en is er een nieuwe twee-eenheid van Woord en Sacrament te vinden in een Kerk, die in dit opzicht meer aan de bijbelse volheid zou voldoen, die zo een derde confessie zou kunnen zijn, jenseits van Rome en Reformatie. Zij zou daarmee ,,the great coming Church'' kunnen wezen, die wij allen tegemoet zien en waarom wij worstelen.

De vraag naar de strekking van de Incarnatie beheerst alles, en zij kan alleen exegetisch worden beslecht. Heeft Christus inderdaad in zijn zelfontlediging zich zo geheel en al weggeschonken, en heeft Hij daarbij zo de stof tot Zijn dienst opgenomen, dat Hij nu in de Kerk als Zijn mystiek Lichaam, Zelf als het eigenlijke Ik van die Kerk, voortleeft in tijd en ruimte, in zichtbare en tastbare ongebroken continuiteit? Heeft Hij zich zo blijvend gegeven aan een bestaansvorm, die met al de menselijke ontoereikendheden is belast en blijft Hij in die Kerk voortleven, ononderbroken met een trouw, die niet wordt te niet gedaan door de corruptie en de ontrouw van mensen? Is de onfeilbaarheid der Kerk Zijn hand, die voor dwalen behoedt, zodat mensen niet eens de kracht noch de mogelijkheid bezitten dat geloofslicht te verdonkeren? Zodat de onfeilbaarheid der Kerk de perseverantia sanctorum zou zijn, nu toegepast op de Kerk? Dan worden sacrament, priesterschap, successie, vicariaat en delegatie begrijpelijk.

Of is de Kerk van Christus Zijn gemeente, die alleen levende Gemeente van de Levende Heer is, zolang als zij weet alles van Hem nodig te hebben; weet, dat ze steeds de opdracht versjachert voor andere opdrachten en idealen, en daarom steeds behoeftig is om weer door Hem te worden aangenomen, te worden in dienst gesteld en geloofwaardig te worden gemaakt? Is het zo, dat Hij zich wel aan Zijn Gemeente gegeven heeft, maar dat de Liefde de vrijheid niet te kort doet, zodat Hij wel over de Gemeente maar zij niet over Hem beschikken kan? Zodat ze voor niets zozeer moet vrezen als daarvoor, dat ze van buiten geheel Gemeente van Christus zou lijken en van binnen slechts ,,Scheinkirche'' of ,,Kirchenschein'' zou zijn [1]. Is het zo met de Kerk gesteld, dan zal ze daarvan alle kentekenen dragen.

12. Deze vragen zijn binnen de Oecumene van groot belang, omdat deze diep uiteengaande concepties aangaande het Wezen en de

[1]) K. Barth, *Die Kirche. Die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus,* in: Die Schrift und die Kirche. Zollikon 1947.

Opdracht van de Kerk ook diepgravende verschillen meebrengen inzake de verhouding van kerk en wereld. In het oecumenisch gesprek ontmoeten elkaar Doperse mijding en Gereformeerde theocratie; Lutheraanse scheiding der beide Rijken, met het gevaar van quietisme en van een demonische eigenwettelijkheid der levensgebieden en de Pax Romana der R.K. Kerk. Het sociaal optimisme van een Anglo-Amerikaanse wereld, die het Rijk Gods ethiseert, en het eschatologisch verscherpt pessimisme van de continentale theologie, die alle geloof in hoop doet opgaan. Al deze visies op de dienst van de Kerk aan de wereld zullen deze zomer op de Assemblée zich doen gelden, maar meer dan op dat wat scheidt, is de aandacht op de samenstemming gericht in de vraag, hoe Christus wil dat Zijn Kerk nu spreken en dienen zal [1]). Men deelt ook aan elkaar mee, wat de Heilige Geest aan vernieuwing heeft gewerkt in daden en inzichten, in gemeentevernieuwing en apostolaat.

Wat daarover zal verschijnen onder de titel: ,,Signs of His appearance [2]). behoort mèt de bezinning op het wezen en de betekenis van de Wereldraad van Kerken tot het belangrijkste dat Commissie I heeft bij te dragen over het onderwerp: De universele Kerk in het Heilsplan Gods.

Belangrijk in Commissie II over de missionnaire en evangelisatorische taak van de Kerk heden is de bijdrage, die deze commissie geeft tot de kennis van de moderne rivaliserende saeculaire religies van onze tijd. Van welke axiomata leeft de moderne mens in onze tijd en hoe wordt de Bijbelse boodschap daartegenover gebracht?

In Commissie III over ,,de Kerk en het verval van onze samenleving'' mag het opvallen, welk een aandacht wordt besteed aan het geestelijk karakter van de verwarring en crisis in onze cultuur, terwijl speciale aandacht wordt gewijd aan de vraag naar de ,,verantwoordelijke Maatschappij'', waarin de techniek ten dienste van de mens wordt gehanteerd en niet tot zijn ondergang. Het probleem van de totalitaire staat zal de deelnemers in het bijzonder bezighouden.

In Commissie IV ,,De Kerk en de internationale vragen'' over-

---

[1]) H. G. G. Herklots, *Pilgrimage te Amsterdam.* Londen 1947.
John C. Bennett, *Man's Disorder and God's Design.* Londen 1947.
Zie de bundels studies van de vier Commissies voor Amsterdam 1948, waarvan de eerste drie nog vóór de conferentie zullen verschijnen.

[2]) Olive Wyon, *Signs of new life in the Church Universal.* Geneva 1948.
K. S. Latourette, *Revival in non-parochial forms in the United States.* Geneva 1947.
O. Bruder, *Lebendige Gemeinden.* Zürich 1947.

weegt wel de vraag naar de spanning Oost–West. De radicaal anti-Russisch gestelde bijdrage van J. F. Dulles wordt door Hromadka uit Praag van een ,,Randbemerkung'' voorzien [1]). Aan Diem, die een fraai en tot het geweten sprekend opstel leverde over de Duitse Kerk tussen Rusland en Amerika worden door een Berlijnse groep enkele vragen gesteld, waardoor het licht op deze vraag toch nog anders komt te liggen [2]). Het is al van groot belang, dat over deze dingen een indringend en waardig gesprek kan plaatshebben, zonder dat de atmosfeer door affect en rancune vergiftigd is.

In Amsterdam komen nog vier zgn. ,,concerns of the Churches'' ter sprake, enkele vragen, die in de gehele wereld van zo vitaal en urgent belang bleken, dat men meende de gedachtenwisseling daarover binnen commissies van de Assemblée niet te mogen onthouden. Ze handelen over het Joodse vraagstuk, over de dienst en arbeid van de vrouw in de Kerk, over de vernieuwing van het parochiale leven en over de training van de ,,leken'', van de gemeenteleden, om vanuit hun dagelijks beroep en werk van het Christelijk geloof te getuigen (Bossey).

13. Uit dit alles blijkt, dat de oecumenische gedachtenwisseling van zulk een omvang en groot gewicht gaat worden, dat de vraag gewettigd is, of wij van deze vragen af komen, doordat deze of gene theoloog of kerk zich eens wat met deze dingen gaat bezighouden. Moet een geheel nieuwe oecumenische oriëntering niet het denken van de theologen in beslag nemen, en moet deze geest, niet evenzeer als de zending, het gehele kerkelijke leven doortrekken, en daar een organische plaats in gaan innemen? Is bewuste studie van dogmatiek en ethiek in oecumenische belichting niet noodzakelijk?

Elke theologie zal toch confessioneel bepaald, maar tegelijkertijd universeel van strekking willen zijn. Geen enkele kerk stelt een belijden op, dat alleen voor haar eigen leden zou gelden, maar het wil het belijden van ,,de Kerk van Christus'' zijn, dogmatiek van de Kerk, zonder meer. Nu is het de vraag, of wij de pretentie aandurven, dat ons belijden oecumenisch van gelding mag heten. Of is ze dat wel naar potentie, maar niet in actualiteit omgezet? Of is de Reformatie zelf toch geen toereikende grond of basis voor de

---

1) *Christian Responsibility in our divided World*, by J. F. Dulles and Prof. J. L. Hromadka. Geneva 1947, 1948.

2) H. Diem, *The Church between Russia and America*. Geneva 1947.

Una Sancta, en zouden we daarom van elders dingen van doorslaand gewicht hebben te leren?

Men kan deze vragen eigenlijk niet stellen, en nog minder beantwoorden, als we de andere kerken uit de Oecumene dan ook niet door en door kennen. Daarmee komt de Konfessionskunde al uit haar schuilhoek te voorschijn, waar ze vroeger niet vandaan werd gehaald, dan voor polemische en apologetische doeleinden. Zelf is zij al van Symbolik tot Konfessionskunde gegroeid en daarmee let ze op de totaliteit van het geloof en leven dier andere kerken; wij zullen deze hulpwetenschap van de kerk- en dogmengeschiedenis expliciet moeten gaan behandelen ten gunste van de dogmatiek. Op de wijze, waarop Rome Oosterse theologie afzonderlijk in de theologische opleiding van haar dienaren heeft opgenomen en dat straks met Anglicanisme en Protestantisme nog wel zal gaan doen.

De levende exacte kennis van al deze kerken is nodig ook voor ons, willen we ons belijden werkelijk oecumenisch en universeel doordenken. Om door opname en verrijking enerzijds en door gefundeerde afwijzing anderzijds het eigen belijden zo zuiver en vol mogelijk te maken. Wij zullen zo niet alleen zoeken in te halen wat ons door vier eeuwen isolatie aan subtiliteit en uitgewogenheid verloren ging, maar ook ontdekken, dat de vragen die onze eigen kerk immanent verontrusten, mede door deze oecumenische bezinning tot oplossing kunnen worden gebracht. Wat bij ons gaande is aan een gesprek over liturgie, sacrament, kerkorde en apostolaat, moet in het wijdere verband van het oecumenisch gesprek over deze dingen worden gezet, willen we nationaal met deze vragen werkelijk vorderen.

14. Naast de noodzaak van de uitvoerige kennisname van belijdenis en leven van de andere kerken, in verband met het oecumenisch doordenken van ons eigen belijden, staat nog de wenselijkheid, dat wij ook meeleven met al wat in de Oecumene gebeurt [1]). Eenvoudig al, omdat het onze eigen zaak is, die ons aangaat. Het wordt door de Wereldraad als clearings-instituut nu mogelijk, dat de vruchten van studie en van bezinning over vragen, waar vrijwel alle

---

[1]) H. P. van Dusen, *World Christianity. Yesterday, today and tomorrow.* 1947.
O. F. Nolde, *Toward worldwide Christianity.* New York 1943.
V. A. Demant, *The religious Prospect.* Londen 1941.
H. P. van Dusen, *What is the Church doing?* Londen 1943.
A. C. Craig and H. Martin, *Christian Witness in the Post-War World.* London 1946.

kerken en volken voor staan, nu niet meer in de nationale afgeslotenheid verloren gaan, maar aan al de andere kerken worden medegedeeld. Levende contacten met de vertegenwoordigers van Oostenrijk, Hongarije, Duitsland en Tsjecho-Slowakije doen ons gevoelen, hoe wij in Nederland inzake de spanning Oost–West, Rusland–Amerika, alles van deze landen hebben te leren. Zij leven in de practijk ervan en velen hebben er de openheid bij behouden. Wij leven nog in het stadium van Duitsland vóór 20 jaren, het stadium van de dikke boeken en van het actuele conferentiethema!

Wij delen voortaan door de Wereldraad als „clearing-house" de inzichten, die bij ons en elders zijn gerijpt. We zijn „a sharing community". De wereld is een glazen huis geworden; zij gaat verdere centralisatie en tegelijkertijd een voortgaande individualisatie binnen federaal verband tegemoet. We staan overal voor dezelfde problemen; daarom is het goed, dat de Wereldraad en de Internationale Zendingsraad samenwerken in het Departement voor internationale vragen, dat de kerken uit aller gemeenschappelijke ervaring wil voorlichten.

Het ware alleen maar schade voor ons zelf, ontbrak ons het orgaan om deze uitwisseling van gedachten voor de eigen kerken vruchtbaar te maken. Daarom is het noodzakelijk, dat onze nationale theologische gedachtenwisseling meer worde ingeschakeld in het stroomnet van de oecumenische discussie en dat de jonge theologen leren hun gehele studie met oecumenische gerichtheid te volbrengen. De uitbouw van onze eigen internationale contacten met de verwante zusterkerken in Amerika, Afrika, Europa en jonge zendingskerken in het Oosten vragen dat [1]). Als ook ons meedoen in de Oecumenische Beweging, die alle kerken een oecumenische Reformatie tegemoet voert, waarvan we de uitkomst nog niet zien, maar geloven. Omdat de Geest in alle waarheid leidt.

Krijgen dan de „leken", de gemeenteleden, vanuit hun eigen beroep en arbeid nog gelegenheid het Christelijk geloof op zijn consequenties voor het moderne leven te doordenken, dan zal eerst met recht de periode van een internationaal creatief denken zijn aangebroken, waarin de Christenen door saeculair vakmanschap tonen, dat de solidariteit met onze wereld is gemeend.

Nationaal is men reeds enige tijd met deze proefnemingen bezig, zoals in de Christian Frontier Council, waaruit de voortreffelijke

---

[1]) Zie: Ontwerp van een Kerkorde der Nederlandsche Hervormde Kerk. Ordinantie 20. Ordinantie voor het verband met andere Kerken.

bijdragen voor de Christian Newsletter voortkomen, en zoals in Bad Boll in Duitsland. Datzelfde werk moet op internationaal niveau worden voortgezet, om die Christen-„leken" internationaal te scholen, die straks op belangrijke posten geroepen zijn.

Het trainingscentrum van Bossey wil een bijdrage geven om de gemeenteleden te leren, de wereldvragen vanuit de oecumenische en internationale visie te benaderen.

We staan wat dit alles betreft nog maar aan het begin, maar wanneer het de Wereldraad gelukt, de Christenen aan de Universiteiten en de theologische faculteiten en seminaria in de arbeid van het Studiedepartement, ook door nationale oecumenische studiecentra, in te schakelen, kan er nog veel goeds en profijtelijks worden verricht. We staan nog maar aan het begin, en we zien in verre en wijde perspectieven. Indien we de visie maar bewaren.

15. In het jaar 1910, toen de Wereldzendingsconferentie van Edinburgh werd gehouden, was er één jonge man, een vertegenwoordiger van de Wereldfederatie der Christen Studenten, die deze vergadering, de eerste heerschouw van de oecumenische zendingswereld, overziende, onder de sluitingsdienst het hoofd boog en God de belofte deed, zijn verdere leven aan de zaak der Christelijke eenheid te wijden. Het was de latere Aartsbisschop William Temple. Op die zelfde conferentie waren nog twee andere mensen aanwezig, die toen een zelfde rijk, maar ver visioen voor ogen hadden. De een was Nathan Söderblom, die later zijn plan voor een Permanente Raad der Christenheid zou lanceren. De ander was Bishop Charles Brent, de bezielde leider en stuwende kracht van de Faith and Order Beweging. Zij hadden in dat uur weinig kunnen vermoeden, dat de Oecumenische Beweging in zulk een betrekkelijke korte tijd een zo grote vlucht zou nemen.

En nog is dat maar een begin. Ons wacht een werk, waarvan wij in ons leven niet eens meer de vruchten zullen zien. Maar niet minder verrukt is ons aller hart, indien wij ieder vanuit de eigen kerk iets mogen bijdragen tot meerdere eenheid en gemeenschap van hen, die Jezus Christus liefhebben in onverderfelijkheid. Ook ons staat een visioen voor ogen. Het maakt ons allen willig en bereid tot geduldige, onzelfzuchtige en in een verre toekomst blikkende dienst.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

H. Th. Obbink, *De godsdienst in zijn verschijningsvormen.* Tweede druk, Groningen–Batavia, J. B. Wolters, 1947. 288 blz. Prijs f 8,75 geb.

Dit boek is in zijn tweeden druk herzien en verbeterd, ook is de literatuur bijgehouden. In wezen echter is het niet gewijzigd. Ik heb indertijd den eersten druk herhaaldelijk besproken en mag mij dus van een recensie in bizonderheden ontslagen achten. De Schrijver is intussen gestorven. En de herverschijning van zijn boek is een welkome aanleiding om hier enige woorden van dank te zeggen. Want Obbink is in theologisch Nederland een der groten geweest. Nu de strekking van onze theologie in het algemeen een zo gans andere richting wijst dan die de zijne was, mogen wij dit wel eens bedenken. Er is in onze nederlandse theologie tegenwoordig een bedenkelijke mate van rechtlijnigheid. Men heeft één ding gezien en ontleent daaraan het recht laatdunkend te spreken over alles wat anders is, en erger: er geen kennis van te nemen.

Zo was Obbink niet. Ik herinner mij een bijeenkomst, waarop ik, toen een jong man, nogal tamelijk fel stellingen verdedigde, die lijnrecht ingingen tegen veel wat Obbink dierbaar was. Hij, de veel oudere, die toch ook zeer scherp kon zijn, accepteerde dat volledig en gaf mij nog enige argumenten cadeau. Want hij was voor alles een humaan man. En in de humaniteit hebben velen van onze jongere theologen het niet al te ver gebracht.

Godsdiensthistorisch heeft Obbink veel gewerkt, al zal zijn grootste verdienste wel zijn arbeid op het terrein van bijbelvertaling en -uitlegging blijven. Maar de grote-stadspredikant, die zich nederig aan het leren van assyrisch en aegyptisch zette en de roemrijke nederlandse godsdiensthistorische traditie in college en geschrift voortzette, heeft aanspraak op onze dankbaarheid. Wanneer theologen, die krasse uitspraken doen over kerk en dogma, er eindelijk eens toe zullen komen om zich rekenschap te geven van wat zij eigenlijk met hun woorden bedoelen, dan zal dit mogelijk zijn door het werk, dat Obbink gedaan heeft. Nuchter en klaar bracht hij zijn leerlingen feiten bij. Velen gingen dan liever hun gang zonder de feiten. Maar er waren er toch ook, en er zullen er meer komen, die feit en leer met elkander in verband brengen. Dan hebben zij Obbink nodig, zijn werk, dat hem overleeft, zijn geest, die spreekt, nadat hij gestorven is.

De godsdienstgeschiedenis kan door geleerden van allerlei herkomst worden beoefend: philologen, historici, ethnologen enz. Dat de theoloog het ook en in de eerste plaats doet, is van zeer groot belang, zowel voor de godsdienstgeschiedenis als voor de theologie. Obbink heeft dit begrepen en dit boek is er het blijvend bewijs van.

G. van der Leeuw

J. J. FAHRENFORT en C. CATH.A VAN DE GRAFT, *Dodenbezorging en cultuur*. Uitg. Ploegsma, Amsterdam 1947. Twee delen, 148 en 95 blz. (geïll.), geb. f 7,90.

De auteurs van dit welverzorgde werk hebben ieder een deel voor hun rekening genomen, waarvoor zij alleen verantwoordelijk geacht willen zijn. Fahrenfort behandelt in deel I de dodenbezorging bij de natuur- en half-cultuurvolken en bij de cultuurvolken der Oudheid; Mej. v. d. Graft spreekt in deel II over de dodenbezorging bij de volken van Europa, inzonderheid in Nederland. De indeling van deel I is hoofdzakelijk geografisch; in 9 hoofdstukken worden behandeld: enkele jagersvolken in Australië en Zuid-Azië, de arktische volken, enige meer beschaafde volken in Azië, de Mohammedaanse wereld, Indonesië, Afrika, de oorspronkelijke bewoners van Amerika, Oceanië, en ten slotte de oude cultuurvolken. Deel II geeft de voorgeschiedenis, de middeleeuwen, de periode van Middeleeuwen tot Revolutie; daarna volgen: de begrafeniswet, de crematie en een hoofdstuk over nog voortlevende oude begrafenis- en rouwgebruiken.

Het geheel is een interessant boek geworden dat een duidelijk beeld geeft van de bonte verscheidenheid die er op dit terrein bestaat, en dat allerlei materiaal verschaft, dat men niet zo licht in zo overzichtelijke toestand bijeen vindt. Het primaire doel aan dit werk gesteld: een objectieve uiteenzetting van de veelvuldige vormen van lijkbezorging in verleden en heden, is zeker bereikt. Het geeft (ingevolge de wens van de Arbeidersvereniging voor lijkverbranding, die het initiatief nam voor deze uitgave) de feiten, die men nodig heeft om zich een juiste voorstelling te maken van de controverse begraving-verbranding. Dat men hierdoor tot een verandering van zijn persoonlijk standpunt komen zal, geloof ik evenwel niet: pro of contra verbranding is men eerst en vooral op grond van gevoelsargumenten.

Het boek is bedoeld voor de common reader. Maar dan vraag ik mij af of het, vooral in deel I, eigenlijk weer niet te veel geeft. De schrijver trachtte terecht niet naar volledigheid, doch naar belichting van typische gevallen. Maar ook zó is het materiaal nog zo uitgebreid, dat het noodzakelijkerwijs heel beknopt moest worden behandeld, waardoor sommige punten niet voldoende tot hun recht komen, terwijl anderzijds bij parallellen het bis in idem niet altijd vermeden is. Dit bezwaar geldt uitteraard veel minder in deel II, dat een belangrijk kleiner gebied beslaat.

Enkele opmerkingen mogen hier nog een plaats vinden. Fahrenfort spreekt telkens van de „identificatie van ziel en lichaam" (I, 11, 14, 23, 64). Ik acht dat op zijn minst onvoorzichtig en onduidelijk. Afgezien van het feit, dat het hier telkens andere culturen (religies) betreft waarvan men de voorstellingen niet maar zo naast elkaar stellen mag, dekt het woord „ziel" zó verschillende en zó complexe voorstellingen bij de primitieven, dat men met een formulering als de bovengenoemde zeker niet klaar is. In vele gevallen is men dichter bij de waarheid als men spreekt van identificatie van *persoon* en lichaam. Op blz. 52, 59 e.a. is sprake van wedstrijden bij de begrafenis; het zou zeker de moeite waard zijn geweest iets meer over de zin dier „Leichenspiele" te zeggen. Op blz. 127

zijn de egyptische *ka* en *ba* met elkaar verward, terwijl de beschrijving der voorstellingen op de volgende bladzijden minstens onhandig genoemd mag worden. Litteratuur bleef wegens papierschaarste achterwege; jammer, al kan men bij de uitgever de lijst van geraadpleegde werken aanvragen. — In deel II, blz. 27: in de kist een munststuk..., het metaal dat oorspronkelijk de geesten moest afweren". Welk metaal? Bovendien is de afwerende kracht zeker niet overal de juiste verklaring. Is de zelfverwonding bij rouwgebruiken een middel om de dode te bevredigen? (blz. 32). Waarom het uitstrooien van de as in de wind of in zee een *consequentie* is van de verassing, begrijp ik niet (blz. 82). Deel II heeft een korte, maar goede bibliografie. De gemaakte opmerkingen mogen slechts tonen met hoeveel belangstelling ik dit boek (vooral dl. II) gelezen heb.

H. W. Obbink

OUDE TESTAMENT

P. H. Kapteyn, *Tien psalmen*, met een inleiding tot het Psalmboek. N.V. ,,De Tijdstroom", Lochem, z.j., 80 blz.

Een vrijzinnig pendant van het orthodoxe ,,In de Binnenkamer van het Oude Testament" van wijlen Prof. Dr Joh. de Groot (Nijkerk, z.j.). Het merendeel van de in het laatste boekje besproken psalmen vinden we nl. in dat van Ds Kapteyn terug. Bij deze formele overeenkomst is het echter gebleven. In de aanpak gaan de auteurs hun eigen wegen. De Groot geeft daarbij van de door hem besproken psalmen een eigen vertaling, terwijl Kapteyn er zich mee tevreden stelt de vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap tot grondslag van zijn beschouwingen te nemen, zodat hier van een oorspronkelijke arbeid niet gesproken kan worden. Het komt mij voor dat het aan twijfel onderhevig moet worden geacht of het doel van deze serie met een min of meer dilettantische behandeling van de voor bespreking in aanmerking komende Bijbelgedeelten op deze wijze het best wordt gediend. Ook hier moet toch het beste nauwelijks goed genoeg worden geacht. Een logisch gevolg van deze opzet is dat de annotaties bij de besproken psalmen (2, 8, 22, 73, 84, 90, 104, 118, 130, 139) gewoonlijk niet veel om het lijf hebben en maar zelden naar de diepte afsteken. Het best geslaagd acht ik de inleiding van het boekje. In kort bestek krijgt de lezer hier inderdaad een indruk van de geestelijke en historische achtergronden van het Boek der Psalmen en van de vele problemen waarvoor de uitleg van dit Bijbelboek zich voortdurend ziet gesteld. Als handreiking aan de eenvoudigen is een lijstje van vertaalde moeilijke woorden aan het boekje toegevoegd.

H. A. Brongers

P. K. Keizer, *De Profeet Jesaja*. Eerste deel (Hoofdstuk 1–39), J. H. Kok, Kampen, 1947, 138 blz.

Men kan moeilijk beweren dat er in ons goede land niets gedaan wordt om de Bijbel voor belangstellende lezers verstaanbaar te maken. Ditmaal is het het resultaat van een Gereformeerde poging, dat zijn weg naar onze schrijftafel heeft gevonden. De tekst is die van de Statenvertaling en

de uitleg, hoewel nergens een nieuw gezichtspunt openend en zich angstvallig houdend aan hetgeen in deze kringen als sacrosanct is aangenomen, eenvoudig en goed. Het bestaan van cruces wordt voor de lezer zorgvuldig verborgen gehouden en de uitleg kabbelt rustig voort, niet ongelijk aan de zachtjes gaande wateren van Siloah (8 : 5). Alleen in de Inleiding wordt het stoute stuk bestaan de argeloze lezer er van in kennis te stellen, dat er vele Schriftverklaarders zijn, die menen zelfs (sic!) met een deutero-Jesaja, een tweede Jesaja, te doen te hebben, van wie dan de hoofdstukken 40–66 afkomstig zouden zijn; zelfs schrijven sommigen een gedeelte hiervan nog weer aan een derde (nog latere) auteur toe. Kennelijk doet Keizer zelf dat niet. Voor hem vormen de hoofdstukken 1–66 wel degelijk een eenheid. Dat is natuurlijk zijn goed recht. Maar veel verrassends behoeft men hier dan ook niet te verwachten. H. A. B.

NIEUWE TESTAMENT

A. M. Brouwer, *Verzoening. Een bijbelsch-theologische studie* Neerbosch 1947, 291 blz., geb. f 6,50.

Nu allerlei vragen betreffende de verzoening weer in het centrum van de theologische belangstelling staan en ook het gewicht van deze vragen in de practische kerkelijke verhoudingen telkens blijkt, is deze belangrijke studie stellig op het juiste ogenblik verschenen. En tot verheldering van allerlei discussie over dit onderwerp kan dit boek in belangrijke mate bijdragen. Het is gelijk alle werken van de schrijver helder en overzichtelijk geschreven. Er wordt ook hier prijs gesteld op scherpe onderscheiding van begrippen, zo b.v. wanneer de volle nadruk gelegd wordt op het verschil tussen tweeërlei verzoening of wanneer de plaatsvervanging scherp onderscheiden wordt van het solidarisme. Mede daardoor dwingt dit boek de lezer zichzelf duidelijk rekenschap te geven van de verschillende vragen, die verband houden met de verzoening, die bij vagere omlijning minder scherp naar voren zouden komen.

Eigenlijk zou deze studie vanuit verschillende vakken van de theologie beoordeeld moeten worden. Door de wijze van behandeling van het onderwerp worden er immers belangrijke vragen opgeworpen op het gebied van het Oude Testament, het Nieuwe Testament en de dogmengeschiedenis. En de bespreking van het offer raakt hier en daar ook aan de godsdienstgeschiedenis en de phaenomonologie. Doordat zoveel stof erbij betrokken wordt — hoewel waarlijk niet onnodig — is het gevaar van een al te summiere behandeling hier en daar niet denkbeeldig. Het Oude Testament en de dogmengeschiedenis komen m.i. op deze wijze niet geheel tot hun recht, al moet gezegd worden, dat de schrijver ook daar de belangrijkste vragen stellig naar voren haalt.

Een van de belangrijkste punten, die de schrijver op het gebied van het Nieuwe Testament aan de orde stelt, is die van de plaatsvervanging. Nadrukkelijk en herhaaldelijk wijst Brouwer deze af. Men mag alleen van solidarisme spreken, niet van plaatsvervanging. Het betoog, dat de gedachte der plaatsvervanging in het O.T.-isch offer en in Jez. 53 zou

ontbreken, heeft mij niet overtuigd. Het dunkt mij onloochenbaar, dat zij in Jez. 53 zelfs centraal is. En het spreekt vanzelf, dat de keuze betreffende het O.T. ook voor die in het N.T. van groot gewicht is. De exegese niet alleen van plaatsen, waar Jez. 53 aangehaald wordt, maar ook van die, waar op de lijdende knecht des Heren gezinspeeld wordt, zal er in belangrijke mate door worden beheerst. Ook aangaande andere plaatsen heeft de schrijver m.i. niet aannemelijk gemaakt, dat de gedachte der plaatsvervanging geheel ontbreekt. De moeilijkheid is vaak inderdaad, dat de bewoordingen, waarin gesproken wordt, zo algemeen zijn, dat men niet dadelijk kan uitmaken, in welke richting zij moeten worden uitgelegd. Als Paulus b.v. ὑπερ gebruikt, betekent dat dan uitsluitend „ten behoeve van"? Klinkt er nooit iets in mee van het ἀντι? Mij dunkt, dat het verband soms duidelijk laat zien, dat de gedachte van de plaatsvervanging ook op de achtergrond staat. Aangaande plaatsen als Gal. 3 : 13 en 2 Cor. 5 : 21, maar daarmee ook aangaande andere als Rom. 8 : 32, Gal. 1 : 4; 1 Cor. 15 : 3, Ef. 5 : 2, 25, 1 Tim. 2 : 6 (dus ook Marc. 10 : 45) heeft de schrijver m.i. het pleit voor zijn afwijzing van de plaatsvervanging nog niet gewonnen.

Er zijn hier en daar nog al enige drukfouten blijven staan.

J. N. SEVENSTER

T. O. HYLKEMA en D. A. WIUTE-VAN MAASDIJK, *Het heilig Evangelie naar de beschrijving van Lucas*. Haarlem 1947, 341 blz., geb. f 9,50.

A. G. BARKEY WOLF, *De Evangelisten en hun geschriften*. Kampen z.j., 115 blz., geb. f 2,75.

D. J. BAARSLAG, *Figuren rondom het kruis*. Den Haag z.j., 152 blz., geb. f 3,90.

A. K. STRAATSMA, *Paulus*. Den Haag z.j., 155 blz., prijs ?.

G. VAN LEEUWEN, *De heilige gemeente, gemeente van zondaren*. Den Haag 1947, 61 blz., ing. f 1,10.

J. HEIDINGA, *Strijd om de macht*. Den Haag 1947, 64 blz., ing. f 1,10.

K. L. SCHMIDT, *Aus der Johannes-Apokalypse*. Basel 1946, 61 S., kart. Frs. 2,60.

Er is reden, om deze boeken onder één hoofd te bespreken, omdat zij alle van stichtelijke of populaire aard zijn en generlei wetenschappelijke pretentie hebben. Aan deze werken zal in ons tijdschrift dan ook slechts een korte bespreking gewijd kunnen worden.

Het grote werk van Hylkema en Wiute-van Maasdijk behandelt Luc. 1 : 1–6 : 11. De schrijvers hebben, zoals zij zelf in het voorwoord zeggen, niet in de eerste plaats een verstandelijk commentaar willen geven, maar willen de stichtelijke waarde van elk bijbelgedeelte aanwijzen en de betekenis daarvan voor ieders leven laten gevoelen. Zij willen daarbij tegemoetkomen aan de wensen van die velen, die de bijbel verlangen te lezen, maar daarbij telkens op grote moeilijkheden stuiten. De wijze van indeling, die de schrijvers hierbij toepassen, is gelukkig gekozen: de tekst wordt in

korte pericopen gegeven; na elk gedeelte volgen eerst enkele zakelijke aantekeningen, daarna een korte inhoudsopgave, en tenslotte een stichtelijke toelichting. Bewust hebben de schrijvers geen selectie toegepast, maar de tekst van vers tot vers behandeld. Dit valt m.i. te prijzen; het gevaar voor subjectieve willekeur wordt daardoor geringer. Een ander gevaar kan daardoor echter groter worden en daaraan zijn de schrijvers niet geheel ontkomen: doordat zij in elk geval een ,,uitlegging voor het het persoonlijk geloofsleven'' wilden geven, worden verschillende gedeelten te veel paradigmatisch behandeld. Het boek wemelt van uitdrukkingen als: ,,Laten ook wij zo...'', ,,Het voorbeeld dezer mensen moge ons leren...'' ,,Hoe menselijk, hoe algemeen is dit...'' e.d. Dat geeft aan sommige toelichtingen iets gewild persoonlijks en geforceerd actueels, en doet geen recht aan het bijzondere karakter van de Evangelieverkondiging. Dat neemt niet weg, dat de schrijvers zich met grote ernst en bewogenheid kennelijk veel moeite gegeven hebben, om de boodschap van deze eerste hoofdstukken van het derde evangelie nader te brengen tot de mensen van heden. Hun boek bewijst echter ook, dat dit niet altijd een gemakkelijke taak is.

Het boek van Barkey Wolf zou men een populaire inleiding op de vier evangeliën kunnen noemen. Het laatste hoofdstuk behandelt de brieven van Johannes. In dit vijftal lezingen, in het tweede oorlogsjaar gehouden voor de Volksuniversiteit te Den Haag, worden op eenvoudige, duidelijke wijze de inleidingsvragen van de evangeliën besproken, de schrijvers, het doel, het bijzondere karakter van elk evangelie. Het spreekt vanzelf, dat in zulke populaire voordrachten de moeilijkheden, die op dit terrein liggen, niet uitvoerig behandeld kunnen worden. Men zou de schrijver misschien alleen kunnen verwijten, dat hij hier en daar niet voldoende laat zien, hoe groot die moeilijkheden zijn, ook dan als men, gelijk de schrijver, niet de mechanische, maar de meer organische opvatting der inspiratie huldigt. Om één voorbeeld te noemen: terecht wijdt de schrijver in zijn bespreking van Marcus veel aandacht aan het gebeuren te Caesarea Filippi (blz. 47–52). Merkwaardig en moeilijk voor de harmonisering blijft toch, dat bij Johannes van een dergelijk keerpunt niets blijkt en Jezus vanaf de aanvang als de Messias, als de Zoon Gods voor de leerlingen en de wereld staat en ook als zodanig beleden wordt. Enkele opmerkingen over afzonderlijke punten: het is m.i. onjuist om (blz. 48) sterke nadruk te laten vallen op ,,hij begon'' in Marc. 8 : 31 (cf. b.v. Marc. 10 : 32), om uit de titel ,,Zoon des mensen'' een bijzondere nadruk op het menselijke in Jezus te horen (blz. 50, 88), integendeel, deze titel is terecht genoemd ,,die anspruchvollste Selbstpraedikation, die ein Mensch im antiken Orient überhaupt in den Mund nehmen konnte'' (Stauffer).

Het boekje van Baarslag laat achtereenvolgens alle figuren aan ons oog voorbijtrekken, die op enigerlei wijze bij het gebeuren rondom het kruis betrokken waren. Men bemerkt achter de populaire beschrijving de grondige studie, die de schrijver aan zijn onderwerp gewijd heeft. Hier en daar, gelijk bij Judas, is de psychologische ontleding wel zeer gewaagd, omdat de bijbel nu eenmaal niet bijster veel belangstelling heeft voor psychologie. De korte stichtelijke toepassing aan het eind van ieder

hoofdstukje is soms zeer geforceerd en had in het kader van dit werkje, dat toch overigens de bijbelse gegevens alleen beschrijft, beter weggelaten kunnen worden.

Ds Straatsma heeft in het begin van de bezettingsjaren voor de N.C.R.V. verteld over Paulus. Deze radio-voordrachten vindt men hier gebundeld. Pittig, levendig, actueel en toch zonder gewilde actualiteit wordt hier het leven van Paulus verteld, hoofdzakelijk aan de hand van de gegevens uit de Handelingen, soms ook uit de brieven. Wetenschappelijk worden nog al enige knopen met groot gemak doorgehakt, hypotheses van Schneller en De Zwaan soms wel wat snel aanvaard, maar dat kan men moeilijk kwalijk nemen aan iemand, die populaire radio-voordrachten moet houden. Als zodanig zullen zij door velen met animo beluisterd zijn.

De boekjes van Van Leeuwen en Heidinga maken deel uit van een reeks geschriften, die een leidraad willen zijn bij bijbelkringen, in het bijzonder van de jeugd. Het eerste behandelt de eerste brief aan de Corinthiërs, niet als doorlopende commentaar, maar als een bespreking van enkele hoofdstukken uit die brief. Hetzelfde doet het boekje van Heidinga ten aanzien van het tweede evangelie. De bedoeling van de schrijvers is dus niet geweest, om deze boeken uit het N.T. van vers tot vers te bespreken, maar om de centrale boodschap van deze gedeelten in haar toespitsing op het heden te doen uitkomen. Het zijn eenvoudige, vlot geschreven boekjes, die stellig geschikt zijn voor het doel dat zij beogen. Een enkele maal is de keuze van de hoofdstukken en de mate van aandacht, die aan bepaalde onderwerpen gewijd wordt, wel sterk subjectief. Dat is echter bij zulk een wijze van behandeling moeilijk te vermijden.

Het boekje van Schmidt is een teboekstelling van zes voordrachten, die deze bekende Bazelse Nieuwtestamenticus voor de Zwitserse radio gehouden heeft over de Openbaring van Johannes. Met een helderheid, die de beheersing van zijn onderwerp door de schrijver duidelijk doet uitkomen, wordt de centrale prediking van het laatste bijbelboek getekend. Bijzondere nieuwe gezichtspunten worden hier niet geboden, maar wel komt in deze voordrachten, zowel in de keuze van de gedeelten, die naar voren gehaald worden als in het aanwijzen van hun actuele prediking voor het heden, klaar aan de dag, waarop het in de Apocalypse aankomt. Daarom, hoe summier ook, is dit boekje toch een goede inleiding in de Openbaring van Johannes en zijn betekenis voor het Christelijk geloof. J. N. S.

C. Vonk, *Marcus* (serie „Paraphrase Heilige Schrift"), T. Wever, Franeker, 134 blz., f 2,80 geb.

In dit uitnemende boekje parafraseert Ds C. Vonk het Marcus-evangelie. In margine worden de versnummers afgedrukt, zodat men het verband tussen de parafrase en het geparafraseerde gemakkelijk kan vasthouden. De populaire, doch niet oppervlakkige wijze, waarop Ds Vonk dusdoende het Marcus-evangelie toegankelijk maakt voor een ruime lezerskring, verdient alle lof. Enkele kleine opmerkingen mogen hier volgen.

Het is te betreuren, dat Ds Vonk telkens het germanisme „zee" gebruikt, wanneer hij „meer" bedoelt, met name wanneer hij spreekt over „de Zee van Galilea". Bij de parafrase van het bericht over de opwekking van het dochtertje van Jaïrus doet schrijver het m.i. ten onrechte voorkomen, alsof hier van een dodenopwekking sprake is en niet van het doen ontwaken eener schijndode (zie p. 43). Dat Jezus zijn leerlingen in Marcus 8 : 1 zou beproeven, lijkt ons onwaarschijnlijk (zie p. 58). Dat de belofte van Marcus 9 : 1 vervuld zou zijn, toen de apostelen en anderen getuigen waren van Jezus' verhoging als Messias, geloven wij in tegenstelling met de schrijver niet (p. 66).

Deze critische opmerkingen verhinderen ons niet, dit boekje van harte aan te bevelen ook voor gemeenteleden, die naar een duidelijke en practische inleiding in het Marcus-evangelie zoeken.

Boskoop P. D. van Royen

Walter Lüthi, *Het Evangelie van Johannes in de wereld van heden*, vertaald door W. Volger, T. Wever, Franeker, 287 blz., f 8,90 geb.

Deze actualiserende parafrase is pericoopsgewijs. Zo valt dit boek in een groot aantal hoofdstukjes uiteen, die op zich zelve staan en zich goed tot stichtelijke lezing lenen. Men zou aan dit boek onrecht doen, door het met de historisch-kritische maatstaf te meten. Als actualisering van het geloofsgetuigenis van de Evangelist Johannes valt dit boek te loven. Slechts in verband hiermee heeft het enige wetenschappelijke waarde; op zich zelve evenwel m.i. niet.

Boskoop P. D. van R.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

S. Aureli Augustini Libros de Fide Spe Caritate sive Enchiridion, De Catechizandis Rudibus edidit A. Sizoo (Series: Scriptores Christiani Primaevi, vol. III), D. A. Daamen, Hag. Com. 1947.

De hogelijk te waarderen serie van uitgaven der belangrijkste werken van oud-christelijke schrijvers wordt voortgezet met dit deeltje, dat twee beroemde geschriften van Augustinus bevat. Dr Sizoo heeft zich voornamelijk aan de text der Maurini (1679–1700) gehouden, maar sommige varianten van Krabinger, Scheel en Krüger overgenomen. In de wijze van interpunctie en het plaatsen van kapitalen wijkt hij af van de reeds vroeger in deze serie door Prof. Bakhuizen van den Brink uitgegeven geschriften van Cyprianus en Tertullianus. Wij verheugen ons dat de beide geschriften, die ons den theoloog en den pastor Augustinus zo uitnemend doen kennen, weer onder ieders bereik zijn gebracht.

W. F. Dankbaar

PRACTISCHE THEOLOGIE

P. TOURNIER, *Radicale therapie*. Uit het Frans. W. ten Have N.V., Amsterdam, 1946, 291 blz. Prijs ing. f 6,50.

Dit boek werd opgedragen aan Dr Frank N. D. Buchman, wiens boodschap een diepgaande invloed op het persoonlijk leven van de schrijver uitoefende en hem tot nadenken dwong over de eigenlijke zin van zijn roeping als huisarts. Dr Tournier oefent een algemene praktijk uit in Genève.

Op de omslag staat behalve een photo van de schrijver in zijn werkkamer, waarop een verlicht, groot kruis overheerst, de quintessens van de inhoud van het boek: ,,*De mensch bestaat niet alleen uit lichaam en ziel: hij is een geestelijk wezen*. Vele lichamelijke kwalen en psychische stoornissen hebben hun wortel in dit diepste wezen van den mensch. Dáár liggen de levensproblemen, opstand, haat, verbittering, angsten. Dáárop moet de ,,radicale therapie'' (een genezing van den geheelen mensch, zich voltrekkend tot in den wortel toe) zich richten. Dit is in waarheid: een geneeskunde voor den geheelen mensch'', une médecine de la personne, zoals deze therapie genoemd wil worden.

Dr Bovet, de bekende psychotherapeut te Zürich, karakteriseert het werk van Tournier als ontsproten aan twee zuiver persoonlijke ervaringen

,,1. gezond is ieder, die zijn leven gehoorzaam aanvaardt met inbegrip van de geheele taak, hem door God opgelegd. De meeste ziektegevallen zijn bewijs van een vluchten daarvoor of een opstand daartegen;

2. iedere ziekte biedt de mogelijkheid van een omkeer en vernieuwing van de persoonlijkheid. Wanneer de arts daar zelf weet van heeft, kan hij zijn patiënt vaak door heel concrete vingerwijzingen de weg aangeven.''

Ook Dr Bovet, evenals de beter onder ons bekende Dr Maeder, beoefenen de médecine de la personne, de geneeskunde van de totale mens.

Prof. Dr G. Bickel uit Genève gaf aan ditboek een voorwoord mee, gedateerd 1 Dec. 1940.

Het boek bestaat uit twee delen: Levensproblemen en Geneeskunde voor den geheelen mensch.

Tournier doet meer dan dit probleem aan de orde stellen. Hij geeft er een oplossing voor. Hij spreekt van een radicale therapie. Deze wil met het verleggen van het accent der psychotherapie naar de zielszorg door hen, die de totale persoonlijkheid willen genezen, de patiënt als tegelijk ,,genezen'' van zijn zonde en van zijn (ziels)ziekte. Zij ontdekt in zijn ,,zonde'' meermalen de wezenlijke oorzaak van zijn ziekte, en daarmee het punt, waar de therapie moet aangrijpen.

Tournier geeft daar allerlei treffende voorbeelden van. Hij heeft echter ook zijn teleurstellingen. Niet altijd is de therapie radicaal. Volkomen eerlijk mens als Tournier is, werd dit ter conferentie volledig door hem erkend. Maar talrijker zijn Tourniers successen. Zelf gebruikt hij dit woord niet graag.

Het heeft moeite gekost aleer de medische wetenschap de eenheid van lichaam en ziel ging erkennen. Nu is dit altans wel een voldongen feit.

Anthropologische en existentiële beschouwingen dringen naar voren, ook in de medische wetenschappen. Problemen als schuldbesef, behoefte aan biecht en boete, aan verzoening kregen een geheel nieuwe belichting. De psychotherapie neemt een ongekende vlucht, bij meerdere psychotherapeuten ook een radicale wending. Jung sprak het reeds lang geleden uit, dat bijna alle psychische moeilijkheden van religieuze aard zijn. Maeder gaf zijn eigen soortgelijke visie. 't Gevaar dreigt immer, dat de psychotherapie zonder meer blijft steken in het relatieve. Met de „laatste" nood der ziel weet deze geen raad.

Anderzijds moet de zielszorg er voor waken niet op te gaan in psychologisme.

Psychotherapie benadert de mens van de zijde van zijn gestoord bestaan in de wereld, in zijn vele relaties tot zijn omgeving. Zielszorg wil dit doen van de zijde van zijn „zijn", zijn „hart"; wil medewerken tot zijn „bekering", zijn „wedergeboorte"; wil dienstig zijn om de mens te brengen in de juiste relatie tot God, wil hem de, in zijn soort wel heel radicale vrede: „de vrede Gods" doen vinden, welke inderdaad alle verstand te boven gaat. Is deze gevonden, dan werkt dit door ook in de andere relaties; die — met zichzelf, — met de omgeving.

Hiervan getuigt het boek van Tournier.

Ik kan het zeker ter lezing en overdenking aanbevelen. De meer dogmatisch ingestelde lezer zal nog al eens geneigd zijn een vraagteken te zetten. Ook de medicus, die tot hiertoe aan deze problemen voorbijging.

Het zal de geesten prikkelen en de vraag: brengt ons bijeen, laten wij over de hier aan de orde gestelde problemen eens met elkaar — doktoren, en predikanten, en overige belangstellenden — praten, flink onderstrepen.

JOH. V. D. SPEK

A. F. L. VAN DIJK, *In retraite*. Arnhem, Gouda Quint, 1946, blz. 1–190.

De vroegere doopsgezinde leraar, nu hervormd predikant (te Etten) Ds van Dijk, is bekend bij allen die de betekenis van de retraiten erkennen. In deze bundel overdenkingen beluistert men hoe hij bij deze beoefening van stilte en meditatie aan de deelnemers zielszorg betoont. Hij zoekt hen dichter bij de Bijbel te brengen en zo ook de weg tot het hart van de mensen te vinden. Hij wil geen boek van dogmatiek geven — en daardoor is zijn boek tegelijk een dogmatisch boek, christocentrisch, met sterke toegepastheid op het dagelijks leven der vroomheid. — Op blz. 15 schrijft hij: „het is verkeerd om een herhaling te vragen van de wonderen die eens zijn geschied en thans in deze vorm niet gekend worden". De „möttlingen" zullen dit hem niét toestemmen.

M. J. A. DE VRIJER

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

J. J. R. Schmal, *Tweeërlei staatsbeschouwing in het réveil.* Een politisch-ideologische bijdrage. 's-Gravenhage, C. Blommendaal, 1946, blz. 1–284, f 12,50 geb.

Op 21 Juli 1943, vlak voor de sluiting der Rijksuniversiteit, promoveerde in Utrecht tot doctor in de rechtsgeleerdheid Mr J. J. R. Schmal. Zijn academisch proefschrift is nu herzien en uitgebreid in tweede druk verschenen. Centrale gestalten in Schmal's boek zijn D. Chantepie de la Saussaye, Groen van Prinsterer en J. J. L. van der Brugghen. Groen staat anti-thetisch tot de beginselen der Revolutie, La Saussaye en Van der Brugghen zoeken „een synthese van de, in staats-philosophische zin, literale gedachte en de christelijk-historische richting". Over dit — vóórtdurend — conflict handelt Schmal.

De bronnen waren bekend. Op één na: een briefwisseling tussen Van der Brugghen en La Saussaye kwam er sinds 1943 bij. Het is goed, dat nu een jurist, en een Tweede Kamerlid, dus iemand, die niet alleen op de „politiek der beginselen", doch ook op die „der feiten" zich moet richten, de tweeërlei staatsbeschouwing der eminente Réveil-mannen onderzocht heeft. Voor een jurist (maar voor een theoloog evenzeer!) drukt het bezwaar van La Saussaye's onvast taaleigen. Men denke aan het gebruik van de termen „anti-revolutionnair", „christelijk-historisch", „vrijzinnig", „Protestantse Staat".

Als men Schmal's boek neerlegt, vraagt men zich af: „wat moeten wij heden aan met de Christelijke Staat"? Bij deze vraag wordt het duidelijk, hoe ver 1947 af staat van 1846. Oók, hoe weinig de Réveil-mannen bij hun worsteling om klaarheid van beginselen in zake de Staatsbeschouwing beïnvloed waren door de feiten der Engelse politieke-partijverhoudingen. Gladstone komt in een noot bij Schmal voor, maar deze gaat er niet verder op in.

Schmal's boek zal waarde houden in de Réveil-litteratuur. De „bijlagen", lange citaten, geven de directe kleur aan van het denken rondom 1850 door christen-politici en christen-theologen. In een eventuele derde druk zal het „alphabetisch register" veel vollediger moeten zijn.

M. J. A. de Vrijer

W. F. Zuurdeeg, *A Research for the Consequences of the Vienna Circle Philosophy for Ethics.* Kemink en Zoon N.V., Utrecht (1946), 244 pag.

Omdat Dr Zuurdeeg na zijn promotie naar Amerika vertrok en daar mannen van de Wiener Kreis hoopte te ontmoeten, verscheen deze dissertatie in het Engels. Zonder die reden zou het te verkiezen geweest zijn een dergelijke studie in eigen taal te schrijven; bij de vertaling sluipen zo licht onnauwkeurigheden binnen. Toch is dit boek vrij gebleven van verkeerde vertalingen, die het begrijpen van het betoog verstoren. Slechts tekende ik aan, dat op pag. 160 meedeling van heil vertaald werd door communication of holiness.

Schrijver voelt zich aangetrokken tot de Wiener Kreis, want hij is voorstander van de empirische methode in de ethiek, zoals die in ons land door De Bussy geleerd werd. Ethiek is dan zuiver beschrijvend, ontledend en staat tegenover moraal, welke voorschrijft. De eerste is een zuiver empirische wetenschap, de laatste wordt gepredikt en is gebouwd op een levens- en wereldbeschouwing. Ook de Wiener Kreis wil empiristisch zijn. Wel wordt door Dr Zuurdeeg niet de hele Wiener Kreis behandeld; deze werd slechts kort getekend, maar het zijn speciaal Von Mises, Schlick en Neurath, wier ethische denkbeelden beschreven en gecritiseerd worden.

De Wiener Kreis wil zowel in zijn philosophie als in zijn ethiek vrij zijn van metaphysica; hij analyseert ,,the utterances of human intelligence free from metaphysics''. Hij wil een zuivering der terminologie geven, ,,founds on the analysis of language an empirical science of human behaviour, ethics being part of it'' (87). Alle normatieve, metaphysische en waarde-ethiek acht deze school onhoudbaar.

Nu ligt de waarde van Zuurdeegs studie hierin, dat zij aantoont, dat de philosophie van de Wiener Kreis niet neutraal is, maar gedragen wordt door een bepaalde wereldbeschouwing. ,,Materialism, relativism and humanism are the most important among the elements of the positivist view of life, which are not openly recognized'' (156). Bij Schlick wordt zeer duidelijk het hedonisme in 't licht gesteld, hoe hier de levensbeschouwing en niet de wetenschap de ethiek bepaalt. Zo bewijst de Wiener Kreis, dat zijn eigen stelling ,,een philosophie vrij van metaphysica'' onhoudbaar is. Hij miskent het persoonlijk element daarin.

Van uit het standpunt, dat Dr Zuurdeeg inneemt, nl. dat ethiek een zuiver beschrijvende wetenschap is, waarbij de zedelijke waarderingen worden toegekend, is zijn critiek op de Wiener Kreis juist.

Maar Dr Zuurdeeg is theoloog; hoe rechtvaardigt hij zijn eigen standpunt dan? Hij gelooft niet in een hogere wereld, maar in God, dat is volgens hem iets totaal anders (144). Absolute normen zijn afgoden (158); het is ons mensen niet gegeven absolute waarheden te kennen (160). Dit hangt samen met zijn opvatting: ,,Godsdienst geeft geen bevooroordeelde en daarom onbetrouwbare verklaring van de wereld, maar kennis van God'', en het object van het geloof is de transcendente God, God buiten de wereld.

Hier merken we niets van de ,,wending naar rechts, van de vrijzinnige theologie onder leiding van Dr G. J. Heering'', die Zuurdeeg volgens zijn woord vooraf ,,in sterke mate beïnvloed heeft''. Want bij hem is geen plaats voor Openbaring, waardoor God niet buiten de wereld is en blijft, maar met die wereld zich bemoeit, met ons in die wereld. De kijk op de wereld is volgens schrijver zeer persoonlijk, er zijn verschillende mogelijkheden ,,and there is no way of deciding which is the better one'' (193). Is dit relativisme voor een theoloog te handhaven, als 't op kernpunten aankomt, als 't gaat om God en Zijn Koninkrijk, om genade, heil en oordeel? Als 't gaat tussen Christendom en anti-christendom? Ook hier weer: 't gaat niet om ,,een kijk op de wereld'' maar om Openbaring.

Dr Zuurdeeg heeft zijn boek opgebouwd in stellingen en deze weer

onderverdeeld. Dit heeft zijn voordelen, maar 't maakt zijn boek ook vermoeiend om te lezen en 't geeft aanleiding tot herhalingen. Alles had veel bondiger uiteengezet kunnen zijn. Maar dit neemt niet weg, dat ons hier een degelijke studie aangeboden wordt. W. LEENDERTZ

DENIS DE ROUGEMONT, *Brieven over de atoombom.* Nederlandse vertaling door Agaath van Ree. Uitgevers Mij Holland, Amsterdam (1947), 88 blz.

Uitgaande van de gedachte, dat de militaire aera op de 6e Augustus 1945 te Hiroshima geëindigd en de echte, militaire oorlog dood is, meent De Rougemont, dat wij nu voor het dilemma staan: òf alles in de lucht laten vliegen òf een verbond van mensen te stichten boven de naties uit met een soort wereldregering.

Natuurlijk is ook dit boekje geestig en geestrijk, ook al gelooft de lezer niet in dit dilemma. W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

M. H. BOLKESTEIN, *De verzoening.* G. F. Callenbach, Nijkerk, z.j., 124 blz., geb. f 2,90.

JOH. JANSEN, *Handleiding Gereformeerd Kerkrecht.* J. H. Kok, Kampen, 1947, 88 blz., ing. f 1,45.

J. G. FEENSTRA, *Onze Geloofsbelijdenis.* J. H. Kok, Kampen, 1947, 500 blz., geb. f 7,90.

W. A. VISSER 'T HOOFT, *Het Koningschap van Christus.* Boekencentrum, 's-Gravenhage, 1947, 138 blz., geb. f 3,90.

F. W. A. KORFF, *Eeuwigheid en Tijd.* 3e bundel, U.M. Holland, Amsterdam, z.j., 212 blz.

A. K. STRAATSMA, *Kent gij uw Bijbel?* U.M. Holland, Amsterdam, z.j., 246 blz.

A. VAN DEURSEN, *Bijbels Beeldwoordenboek.* 2e druk, J. H. Kok, Kampen, 1947, 133 blz., geb. f 2,50.

J. VAN DER LINDEN, *Den Javanen een Javaan* (*J. Wilhelm*). Zendingsstudieraad, Hoenderloo, 1947, 30 blz.

H. W. TH. DE SANTY, *Blikken in de geschiedenis van de eerste periode der Zending op N.-Guinea.* Zendingsstudieraad. Hoenderloo, 1947, 45 blz.

J. J. POORTMAN, *Variaties op een of meer themata* (Wijsbegeerte, parapsychologie, theosophie). A. W. Sijthoff, Leiden, 1947, 210 blz., geb. f 6,50.

PH. KOHNSTAMM, *Staat dan in de vrijheid*, dl. II (N.T.). W. ten Have, Amsterdam, 1947, 228 blz., geb. f 13,80 (I en II).

EMIL BRUNNER, *Ons Geloof* (met aant. van J. C. Koningsberger), 4e druk. W. ten Have, Amsterdam, 1948, 186 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,90.

A. VAN SELMS, *II Kronieken* (Tekst en Uitleg). J. B. Wolters, Groningen–Batavia, 1947, 220 blz., geb. f 3,95.

P. ten Have, *Van Profeten en Apostelen*, dl. II (N.T.). J. B. Wolters, Groningen–Batavia, 1947, 512 blz., ing. f 11,—, geb. f 12,50.

W. J. Kooiman, *Maarten Luther*, 2e druk. W. ten Have, Amsterdam, 1948 175 blz., geb. f 5,90.

J. Lindeboom, *Frederik Adolf van der Marck*. M. Nijhoff, 's-Gravenhage, 1947, 217 blz., ing. f 9,—.

J. van Baal, *Over wegen en drijfveren der Religie*. N.-Holl. U.M., Amsterdam, 1947, 436 blz., geb. f 14,—.

W. B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten*. N.-Holl. U.M., Amsterdam, 1947, 314 blz., geb. f 12,—.

H. Roux, *L'argent dans la communauté de l'Eglise*. Delachaux & Niestlé, Neuchatel, 44 p.

G. Pidoux, *Le Dieu qui vient*. Delachaux & Niestlé, Neuchatel, 54 p.

I. J. de Bussy, *Over den oorsprong van het zedelijk beoordelen* (bewerkt door J. Maarse). J. H. de Bussy, Amsterdam, 1947.

TIJDSCHRIFTEN

Theologie en Practijk, 7de jrg., no 10. Nov. 1947.

R. Miedema, Kerkbouw-kernbouw (ontwerp). Martin Werner, Die religiöse Bedeutung des Apostels Paulus. A. de Wilde, Bevestiging van een predikant. M. A. Beek, De Christologie van het N.T. (Sevenster).

Homiletica, 1947–1948, Dl VII.

K. Dijk, Adventsprediking. Preekschetsen met critieken van Th. L. Haitjema en S. F. H. J. Berkelbach v. d. Sprenkel. O. Noordmans, De jaarwisseling.

Wending, jrg. 2, no 9, Nov. 1947.

C. J. Dippel, De antithese en het chr. jeugdwerk. Ed. Kressmann, De prot. kerk en wereld in Frankrijk. K. Vonk, In de maalstroom (met postscriptum van H. Kraemer). Chr. v. Asch v. Wijk, De plaats der vrouw in de kerk. J. v. Epenhuysen, De Grieks-Orthod. Kerk in onze tijd.

Kerkedienst, 13de jrg. no 3, Sept. 1947.

F. J. Pop, Vertalen. C. P. v. Andel, De preek en de gemeente. P. C. Wierenga, De liturgie in de gemeente. J. H. Klein Wassink, In alg. dienst van N.-Holland. G. de Ru, Karakter en arbeid van de Zweedse diaconessenhuizen. S. Visser, De elementen van de eredienst.

Bijdragen (uitg. door de phil. en theol. fac. der N. en Z. Ned. Jezuieten), 1947, dl VIII.

P. Schoonenberg, Theologie en eschatologie. F. Malmberg, Onze eenheid met den Godsmens in de Kerk. F. Malmberg, Apologetische zekerheid en geloofsgenade. E. Huffer, De analoge volmaaktheden in hun verhouding tot het zijn. L. van der Kerken, De aesthetiek der middeleeuwen. A. Borret, De onderneming als gemeenschap in het recht. P. Fallon en C. van Exem, Indische kroniek (Neo-Hindu gnosis and exotic esoterisms; various books).

Revue Biblique, 54me année, no 3, juillet 1947.
R. P. C. Spicq, Benignité, mansuétude, douceur, clémence. A. Feuillet, Le sens du livre de Jonas. E. Ha-Reubéni, Le lis deschamps. J. Schwartz, Une déclaration de sacrifice du temps de Dèce. E. de Vaunas, La fracture syrienne et le fossé palestinien. H. Cazalles, Notes sur l'origine des temps convertis hébreux. R. P. R. de Vaux, R. P. A.-M. Stève, La première campagne de fouilles à Tell-el-Far'ah, près Naplouse.

Vigiliae Christianae, Vol. I, nr 4, Oct. 1947.
Michele Pellegrino, La poesia di sant' Ilario di Poitiers. Joseph C. Plumpe, Pomerania. E. J. Jonkers, La législation de Justinien et la protection de l'enfant à naître. H. L. Davids, De Gregorii Nazianzeni epistula LXV. Chr. Mohrmann, Sur quelques interdictions de vocabulaire.

Kerk en Eredienst, Jrg II, no 5, Nov. 1947.
G. v. d. Leeuw, B. J. Aris in piam memoriam. Rapport over de liturgische situatie in de Nederlandse kerken. G. v. d. Leeuw, Een frans ontwerp voor herziening van den eredienst. R. Paquier, Eglise et liturgie. H. Miskotte, Het nieuwe dienstboek van de kerk van Genève. W. Vos, Liturgisch leven in de Kerk van Zweden.

Vox Theologica, 18de jrg., no 2, Dec. 1947.
C. W. Mönnich, Religieuze motieven in het traditiebegrip. W. H. v. d. Pol, Openbaring en traditie. H. v. d. Linde, Kerk en overlevering.

Kerkedienst, 13de jrg., no 4, Nov. 1947.
G. Oorthuys, Objectieve prediking. R. Oostra, Plattelandsjeugd. Kerkvisitatie. S. Visser, De elementen van de eredienst. F. J. Pop, Kroniek.

Theologie en Practijk, 7de jrg.; no 11, Dec. 1947.
C. J. Bleeker, Ten geleide. F. M. Enik, The Czechoslovak church and the ecumenical idea. M. Rowe, The british Unitarians and the World council of churches. G. Marshall, Le problème oecuménique et la France. W. F. Golterman, De Doopsgez. Broederschap en de Wereldraad v. kerken. N. Blokker, De Rem. Broederschap trad toe tot de Wereldraad v. kerken. K. Guggisberg, Das Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Heiland im Urteil des freigesinnten Protestantismus der Schweiz.

Studia Catholica, 22ste jrg., afl. V, Nov. 1947.
H. Diepen O.S.B., De predestinatie der kinderen. P. Romualdus O.F.M. Cap, De besnijdenis bij St. Paulus. J. C. Groot, Prot. theologie in Nederland.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 48 Arg., 1947.
2. Hefte: Thorleif Boman, Israelittiske og greske tankeformer i den elaste kristendom. Lyder Brun, C. Harold Dodd som nystestamentlig forsker. Kristian Schjelderup, Religionspsykologiens anvendelse i profetforskningen.
3. Hefte: Kristian Schjelderup, Religionspsykologiens anvendelse i profetforskningen (Slutn.) Arne Odd Johnsen, Om synet på den norske kirkens innsats i hømiddelalderen.

BERICHTEN

ZOMERCURSUS THEOLOGISCHE FACULTEIT TE LEIDEN

Van 11–28 Mei 1948 wordt voor oud-leerlingen der Leidse Universiteit en tevens voor hen, die elders theologie studeerden, weer een zomercursus gehouden, telkens van Dinsdag tot Vrijdag. Des morgens worden door de hoogleraren colleges gegeven en in de middaguren houden Da E. B. A. Poortman, Dr W. Aalders, Ds J. Visser, Dr P. Clausing, A. v. d. Pompe en Ds G. J. Waardenburg lezingen. Voorts zijn aan de cursus verbonden: een tentoonstelling van nieuwe litteratuur, een excursie naar Kasteel „Oud-Poelgeest", een sportmiddag, een avond van „Kunst, Ontwikkeling en Ontspanning", een gezamenlijke maaltijd, een gezellige avond en bijeenkomsten der studentengezelschappen.

Inschrijving vóór 1 Mei a.s. bij Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, Rapenburg 40, Leiden. Kosten à f 5,— te storten op giro 244010 van Prof. Dr P. A. H. de Boer, Rijnsburgerweg 130, Leiden, bij wien ook nadere inlichtingen zijn te verkrijgen.

NEDERLANDS NIEUWE KERKEN

Tentoonstelling en Congres, 18 en 19 Mei 1948 te Rotterdam

Bovengenoemde Tentoonstelling wordt gehouden onder de auspiciën van de Ministers van Wederopbouw en Volkshuisvesting en van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen en georganiseerd door een daartoe gevormd Comité, waarvan Prof. van der Leeuw voorzitter is. Zij omvat ontwerpen van groot belang en maquettes en zal plaats vinden in het Museum voor Land- en Volkenkunde, Willemskade 25*a* te Rotterdam. Op het Congres rondom de opening der Tentoonstelling worden de volgende voordrachten gehouden:

„Kerkbouw en Geloof" door Prof. Bakhuizen van den Brink.

„Kerkbouw als uitdrukking van belijden" door Prof. Knipping O.F.M., Nijmegen.

„Kerkbouw en samenleving" door Ir P. Verhagen, Rotterdam.

„Bevat de moderne architectuur de elementen voor Kerkbouw?" door Prof. van den Broek en Prof. Holt, Delft.

„Christianisme ou paganisme dans l' architecture moderne?" door Père Regamey, Parijs.

„Ueberall auf Erden wehet der Wind des Verlassens, Wir sind die Flammen einer Beseelung" (Gertrud von Lefort) door Arch. E. Steiger, St. Gallen, Zwitserland.

Opening en sluiting door Prof. van der Leeuw.

Het zou van grote betekenis kunnen zijn, als Nederlandse theologen dit congres medemaakten en aan de discussies deelnamen. Men melde zich vóór 1 Mei a.s. aan bij de Secretaris van het Comité Nederlands Nieuwe Kerken, Van Alkemadelaan 350, 's-Gravenhage.

Na Rotterdam zal de Tentoonstelling nog negen andere steden in ons land bezoeken; het Congres heeft natuurlijk maar één maal plaats.

Een Congresboekje met elf artikelen over Kerkbouw en een Catalogus van de Tentoonstelling zullen tijdig overal verkrijgbaar zijn.

T'AI-P'ING T'IEN-KWO (HET KONINKRIJK DER HEMELEN VAN GROTE VREDE)

DOOR

H. KRAEMER
Celigny (Zwitserland)

De laatste in de eerbiedwekkende rij der dynastieën, die het Hemelse Rijk hebben geregeerd, is die der Mandsjoe. In 1644 bestijgt een kind de troon der Ming in Peking. In 1912 doet een kind afstand van de troon, op klassiek-chinese wijze de ondergang van zijn dynastie wijtend aan eigen gebrek aan deugd en aan de daardoor rechtmatig ontbrande toorn des Hemels. De spil der eeuwenoude, imposante Chinese beschaving, het keizerschap als mandaat des Hemels, stort ineen door de onstuimige drang der chaotische krachten, die in het grote lichaam van het Chinees imperium waren opgeroepen door de ontmoeting met het Westen.

De periode van 268 jaren, waarin het lot van China in de hand der Mandsjoe lag, valt duidelijk uiteen in twee gedeelten. Het éne groot van glorie en macht; het andere aangrijpend van verwarring en neergang. Het jaar 1800 markeert scherp de grens. De 17e en 18e eeuw worden beheerst door twee grote figuren: K'ang sji (± 1722), één der grote heersersgestalten der Chinese geschiedenis, vermetel veroveraar, magistraal regent, man van wetenschap en kunst; Tsji'ien loeng, zijn kleinzoon, na zestigjarige regering afgetreden in 1795 en gestorven in 1799. Nooit is China orthodoxer geweest dan in die tijd. Het Neo-Confucianisme van Tsjoe Sji, de Thomas van Aquino der Chinese Middeleeuwen, heerste onbeperkt als de ideologie, die het Rijk samenhield. Nooit tevoren heeft China zulk een politieke machtsontplooiing gekend. Tibet, Burma, Annam, Nepal, Mongolië, Turkestan stonden onder Chinese suzereiniteit. Zoals Duyvendak zegt, Tsj'ien loeng was ongetwijfeld „de grootste potentaat der wereld", wat uitgestrektheid van gebied betreft. Op deze achtergrond van macht en zegevierende cultuureenheid is het begrijpelijk dat het besef van geestelijke en politieke superioriteit in het China der 18e eeuw een onverwoestbare kracht en fantastische trots toonde. Sinds de 16e eeuw had het Westen aan de poorten van China geklopt, maar het was nauwelijks een kier te noemen, dat van 1517–1842 Macao de enige plaats was, waar Europeanen van

de trotse, in zichzelf besloten kolos de permissie verwierven om er te wonen en handel te drijven. Zelfs op de smalle strook, die Macao met het vasteland van China verbond, was als waar symbool der Chinese laatdunkendheid een muur gebouwd, waarin een poort, die alleen des daags geopend was.

Merkwaardige documenten van het besef de onaantastbare culturele en politieke wereldheerser te zijn, [1]) zijn o.a. de „decreten", waarmede Tsj'ien loeng George III van Engeland beantwoordt, wanneer in 1793 Earl Macartney als leider van het eerste Engelse gezantschap naar China, te Peking en in de zomerresidentie van Jehol verschijnt. Het doel was de handelsbetrekkingen te verbeteren. De missie werd hoffelijk, maar als schatplichtige barbaren ontvangen. Enige citaten uit de „decreten" mogen dienen ter illustratie: „Gij ,o koning, ofschoon door grote zeeën van ons gescheiden, hebt toch, gedreven door uw nederige begeerte, deel te hebben aan de weldaden onzer beschaving, een missie gezonden om Uw schrijven eerbiedig aan ons over te brengen... Uw schrijven hebben wij gelezen. De waardige toon, waarin het gesteld is, getuigt van Uw eerbiedige en hoogst prijzenswaardige nederigheid. In aanmerking nemend, dat Uw gezant en die hem vergezellen zich een lange reis hebben getroost voor het overbrengen van Uw schrijven en Uw tribuut, hebben wij hem onze gunst doen genieten en hem tot een audiëntie toegelaten... Wat betreft Uw verzoek één van Uw onderdanen te zenden als geaccrediteerd gezant aan ons Hof ten einde de handel van Uw land met China te controleren, dit is in strijd met alle gewoonten onzer dynastie, en daarom kan er onmogelijk aan voldaan worden. Het is waar, dat Europeanen, in dienst der dynastie, te Peking mogen wonen, maar zij zijn gedwongen Chinese kleding aan te nemen; zij mogen zich alleen binnen het hun toegestane gebied bewegen, en mogen nooit naar hun land terugkeren. Wij nemen aan, dat Gij onze dynastieke regelen kent... Wat aangaat de wijze waarop Uw volk de Heer des Hemels vereert, het is dezelfde godsdienst als die van andere Europese naties. Sinds het begin der geschiedenis, hebben wijze keizers China begiftigd met een systeem van moraal, dat sinds onheugelijke tijden door myriaden mijner onderdanen is betracht. Naar afwijkende leringen toonde men geen begeerte. Zelfs de Europese missionarissen, die in onze ambtelijke dienst staan, mogen met Chinezen niet verkeren; zij

[1]) Harley Farnsworth Mac Nair: Modern Chinese History. Selected Readings, Chapter I, p. 1–11, 1933.

zijn beperkt tot de grenzen hunner woningen en mogen niet uitgaan om de godsdienst te propageren. Het onderscheid tussen Chinezen en barbaren wordt strikt in acht genomen; het verzoek van Uw gezant aan barbaren volledige vrijheid te schenken ter verbreiding hunner godsdienst, is door en door onredelijk... Wanneer Gij, na de ontvangst onzer beslissingen, lichtvaardig het oor leent aan de pleidooien van Uw ondergeschikten en Uw barbaarse kooplieden vergunt naar Chekiang en Tsientsin te gaan om daar te landen en handel te drijven, weet dan dat de verordeningen van ons Rijk zeer streng zijn, en dat de civiele en militaire ambtenaren gebonden zijn eerbiedig de wetten des lands te gehoorzamen. Mochten Uw schepen de kust aandoen, dan zullen Uw kooplieden geen verlof krijgen te landen, maar onmiddellijk verjaagd worden. Zeg niet, dat gij niet tijdig gewaarschuwd zijt! Gehoorzaam met vrezen en beven en wees op Uw hoede. Dit is ons speciale decreet."

Op grond van zijn krachtig protest, behoefde Earl Macartney niet de voor Tsj'ien loeng verplichte kotou te verrichten, maar de Mandsjoes zeiden later — en geloven het tot op heden — dat hij, toen hij in tegenwoordigheid van Zijne Majesteit kwam, zo overweldigd werd van eerbied, dat zijn benen hem begaven, en hij een ongewilde kotou verrichtte.

In deze ,,decreten'' van Tsj'ien loeng aan George III weerspiegelt zich de apotheose van de souvereine neerbuigendheid van het Rijk van het Midden, dat zich het enige mensheidsrijk achtte. Het gigantische en dramatische conflict met het jeugdige krachts- en zelfbewustzijn van het dynamische Europa stond voor de deur. De klop op de deur ging in de 19e eeuw over in een stormaanval. Het door de machine en de industrialisatie naar markten en open havens dorstende Engeland vooraan, dat de vrijhandel bij monde van Palmerston als een goddelijke ordonnantie verkondigde en de eis allerwegen stelde van de behandeling op voet van gelijkheid. In deze onstuimige dynamiek van het technisch superieure Westen en de inzichzelf ingesponnen statiek van de cultuurkolos China lag vanzelf gegeven, dat de wereldhistorische opening van China een *gewelddadige* moest worden. Eveneens dat geen deel der wereld de ontmoeting met het Westen met zoveel lijden heeft moeten betalen als dit millennia oude cultuurcomplex China. Het eerste zware treffen speelde zich af in de Opiumoorlog van 1839–1842. Uit het resultaat, neergelegd in het Verdrag van Nanking (1842), nl. de *afgedwongen* openstelling van 5 havens voor de buitenlandse handel, en de even-

eens *afgedwongen* eerste regeling van de exterritoriale positie der buitenlanders en de gedwongen toelating der Zending, blijkt dat de aan China langs allerlei ongeoorloofde wegen opgedrongen opiumhandel met haar bedenkelijke morele en economische aspecten, slechts de aanleiding was. Het ging om vrijhandel en gelijkgerechtigdheid, om doorbreking van de totalitaire autarkie van China in een wereld, die haar opmars naar de economische en culturele interpenetratie begonnen was. Het volledig-*afgedwongene* was een aanwijzing dat China nog in het minst niet de „tekenen der tijden" verstond, maar de storm over zich liet razen met de stemming, die Matthew Arnold's beroemde regelen zo voortreffelijk tekenen:

The East bowed low before the blast,
In patient deep disdain,
She let the legions thunder past,
Then plunged in thought again.

Van 1856–1858 barstte het tweede conflict los, nu tussen Engeland èn Frankrijk ter ener, en China ter anderer zijde. China persisteerde bij de idee dat het zijn historische taak was, de rebelse barbaren tot gehoorzaamheid te brengen, ook toen deze strijd leidde tot de vernederende bezetting van Peking door Fransen en Engelsen en het Verdrag van Tsientsin van 1860 de door Tsj'ien loeng zo hautain afgewezen vestiging der vreemde barbaren in het land zelve stipuleerde.

Parallel aan deze van buiten komende schokken openbaarden zich de inwendige ziekten van corruptie en anti-dynastieke woelingen, die zich periodiek in de geschiedenis van China voordeden, wanneer zwakke figuren op de troon zaten. Disintegratie van buiten en van binnen. De „secten", de enige grotere en op wilsovereenstemming berustende verbanden, die China buiten de natuurlijke verbanden van familie en clan kende, waren de lichamen, waarin zich politieke en economische ontevredenheid kon organiseren. De Mandsjoe-regering verweerde zich tegen hen, op de basis van de wetten tegen de „ketterij", door vervolging en bloedige onderdrukking. Had China in zijn autarkische zelfbeslotenheid kunnen voortleven, dan had het deze ziekten wel overwonnen door een nieuwe evenwichtstoestand onder de leiding van een zich herstellende of van een nieuwe dynastie. De Westerse invasie echter, met haar op het hart van China's levensbestel gerichte aanval, stortte

het eeuwenoude rijk in een crisis, die niet meer tot rust kon komen en die nog steeds niet tot rust gekomen is.

Op deze achtergrond moet men de merkwaardige episode zien, die van 1851–1864 het land beroerde, ja bij tijden de Mandsjoe-dynastie aan de rand van de afgrond bracht, nl. de *T'ai-p'ing-opstand* die, naar men heeft berekend, 20 millioen mensen het leven kostte. Merkwaardig vooral ook uit godsdiensthistorisch en cultuurhistorisch oogpunt; omdat zich in deze T'ai-p'ing een *openheid* voor het Westen openbaarde, die, ware zij toen in haar strekking en mogelijkheden verstaan door de Europese spelers op het bloedige schaakbord der Chinese geschiedenis, de lijdensweg van China op de weg naar integratie in de grotere wereld waarschijnlijk had kunnen verkorten. Een exstatisch-godsdienstige beweging, deels door echt-Chinese, deels door christelijke motieven gedragen, zette zich onder de naam van het ,,Koninkrijk der Hemelen van de Groote Vrede" (T'ai-p'ing t'ien kwo) om in een politiek-militaire opstand van grote dimensies, en vol van merkwaardige experimenten. In de ondergang van dit T'ai-p'ing-Rijk is tevens een volkomen *Chinees* initiatief tot vestiging van het Christendom in China te gronde gegaan. E. R. Hughes: The invasion of China by the western world (1937) zegt ervan: ,,one cannot but deplore the failure of a movement which... would have established in China an empire which would have been at least as Christian as that of Constantine" (p. 68). J. J. M. de Groot: Sectarianism and Religious Persecution in China, II p. 553 neemt aan: ,,as the probable result of the insurrection, if it had been succesful, the formation of an empire with freedom of religion, where also christianity would have had free scope."

Het is mijn bedoeling het verschijnsel der T'ai-p'ing in de moderne Chinese geschiedenis te bezien uit godsdienstwetenschappelijk oogpunt. Daaronder valt ook wel degelijk het politiek-militaire aspect, dat de motor is geweest van één der grootste beroeringen, die het Hemelse Rijk ooit heeft doorgemaakt, want dit heeft zowel te maken met het christelijk ferment in deze beweging als met de kosmisch-ethische Chinese staatsleer, waarop eeuwenlang de samenhang van het Chinese organisme heeft berust. Ik begeef mij niet in de discussie over de zwaarte en betekenis van de economische factoren, die in dit gebeuren hebben medegespeeld. G. E. Taylor in zijn artikel: The Taiping Rebellion, its economic background and social theory. (The Chinese Social and Political Science Review, vol. XVI. 1932/'33, p. 545 v.v.), verkondigt de these, dat ,,first"

and fundamentally" the Taiping-troebelen de uitdrukking zijn van een agrarische revolutie, tengevolge van de door overbevolking te grote druk op de beschikbare grond. Het is natuurlijk waar, dat economische nood zoals altijd in China, de groei van de godsdienstig-politieke beweging mede bevorderd heeft. Sterke economische nood krijgt in een land als China licht het accent van godsdienstig-ethische critiek op de heersende macht, daar zich daarin het ongenoegen des Hemels uitspreekt. Echter ten eerste weerspreekt de groei en geest dezer beweging ten sterkste deze overwegend-economische oorzakelijkheid, en ten tweede hebben wij veel te weinig exacte gegevens over de economische toestand om een stellig oordeel te rechtvaardigen. Wij willen dus het T'ai-'ping-verschijnsel plaatsen in het licht van een uit onvermoede diepten opstijgende aanloop om voor het christendom vaste voet te krijgen in de orbis terrae sinicae. Dit gezichtspunt noopt ons kortelijks aandacht te wijden aan de vroegere aanlopen, die het christendom genomen heeft tot vestiging in het Chinese Rijk.

De eerste aanloop was die der Nestorianen tijdens de T'ang-dynastie (618–907). Onder de grootste der T'ang-keizers, Tai Tsoeng (627–649) kende China een druk verkeer ter land en ter zee, met Centraal-Azië, India, Perzië, Mesopotanië, het Nabije Oosten. Ook met Java en Japan. Moslims kwamen naar China. Ook Joden en Mazdeïsten. De Nestoriaanse kerk, buiten het Byzantijnse Rijk gesloten, oefende in het Azië dier dagen een krachtige missionaire werkzaamheid uit. Overal zijn haar sporen in Centraal-Azië ontdekt. *Het* document, dat wij van haar eerste doordringing in het Rijk bezitten is de beroemde, in 1615 ontdekte steen met inscriptie van Si-an-foe. De steen dateert van 781. Volgens deze verscheen als eerste prediker van het christendom de monnik Alopèn van Ta Ch'in (Syrië) in 635. Tai Tsoeng ontving hem met eerbewijzen; voor de keizerlijke bibliotheek werden vertalingen van de heilige boeken gemaakt; de Keizer nam zelf kennis van de nieuwe godsdienst en gaf order voor de verbreiding ervan, d.w.z. hij vaardigde een tolerantie-edict uit. Enige jaren later bekwam men keizerlijk verlof tot bouw van een klooster, *waarin de beeltenis van de Keizer werd geplaatst*. Gelijk alle andere van buiten binnengedrongen godsdiensten (Buddhisten, Mazdeïsten) was het Nestorianisme voor zijn positie en mogelijkheden afhankelijk van de gunst of ongunst der in de Staat leidende kringen. In de 11e eeuw hoort men nog van een Nestoriaanse tempel; Marco Polo bericht in de 13e eeuw nog van

Nestoriaanse gemeenten, maar wortel heeft het niet geschoten. Ofschoon het opvallend is, dat de stijl van alle nog gespaarde documenten een in Chinees gedachteklimaat getransponeerd Christendom ademen. De Steen van Si-an-fu spreekt van Aloha, de Drieenige, ongeschapen en ware Heer van het Universum, de geheime oorsprong der oorsprongen, die, het Kruis als het teken der wereld oprichtend, de 4 cardinale punten vaststelde, de primordiale geest in beweging bracht en de twee beginselen der natuur (yin en yang) voortbracht, zodat het duistere ledig voor hemel en aarde plaats maakte. Het christendom heet de altijd-ware en onveranderlijke weg. God, de Drieënige, wordt hier eigenlijk als de Primus Movens van de natuur-wijsgerige Chinese wereldconceptie geponeerd. Wellicht was het ook van deze Aziatische Nestorianen niet zulk een adaptatie aan de Chinese gedachtenwereld als wij denken, daar dit naturalistische denken algemeen Aziatisch was (vgl. J. Foster: The Church of the T'ang Dynasty, p. 135, die ernaar verwijst, dat de opmerking over het kruis net zo voorkomt bij Basilius' exegese van Jes. 11 : 12).

Deze eerste aanloop liep dood. De tweede zette in, toen de Mongolenvloed in de 13e eeuw, ondanks haar verwoestende invloed, toch tijdelijk een bewonderenswaardig eenheidscomplex van verkeer tussen Europa en Azië tot stand bracht, en de Mongolen in de gestalte van Choeblai Khan (1260–1294) de heersers van Azië werden. Hij had Zijn middelpunt in China en zijn betrekkingen reikten tot in Europa. De Mongoolse vorsten hadden allen een curieuze tolerantie t.a.v. de godsdiensten in hun Rijk, daar zij als goede primitieven met wereldblik van elk ,,Sacrum'' heil en versterking verwachtten, en overigens volkomen op de kracht van hun militair geweld vertrouwden. In 1275 wordt Khanbalik de zetel van een Nestoriaans metropoliet. Onder de hofgroten en vorstelijke vrouwen der Khan's bevonden zich Nestorianen uit de *tot* het Nestorianisme overgegane stam der Keraïten, Mongoolse Turken. Het Pauselijke hof, vooraan Innocentius IV en Lodewijk de Heilige, zonden gezanten naar Karakorum teneinde contact te zoeken met deze verbazingwekkende, wereldberoerende ,,upstarts''. Het doel was tweeledig: Europa beschermen tegen de aanvallen der Mongolen; deze barbaren, die nog niet geopteerd hadden voor één der wereldgodsdiensten, te bewegen tot het christendom over te gaan en de strijd met de Islam aldus op een gans ander niveau te plaatsen. Daaraan hebben wij de avontuurlijke reizen te danken van de monniken Joh. de Plano

Carpini (1246), van Willem van Ruysbroeck (1254). Toen twee der Polo's (Nicolo en Maffeo) naar Europa terugkeerden, droeg Choeblai Khan hun op als zijn gezantschap bij de Paus op te treden, en de Heilige Vader aan te sporen 100 leraren in de nieuwe godsdienst te zenden, die de Sjamanen in kracht over de natuur zouden overtreffen. Hij zegde toe, als zij dit machtbewijs zouden geven, christen te worden en zijn vorsten te zullen dwingen hetzelfde te doen. Dit werd de aanleiding tot de zending van de Montecorvino naar Peking, die kort na Choeblai Khan's dood daar aankwam, en de Franciscaanse Missie begon. Als gezanten van de Paus werden hij en latere missionarissen door de keizerlijke kas onderhouden. Deze Franciscaanse Missie ging te gronde, zowel omdat zij meegesleurd werd in de ineenstorting der Mongoolse dynastie als omdat de disintegratie van het Imperium mongolicum en de overgang der grote Mongolenclans in het Westelijk deel van Azië tot de Islam een onoverkomelijke barrière legde tussen Europa en het Verre Oosten. De verbindingswegen van handel, verkeer, cultuur en godsdienst, door de ruwe, maar sterke hand der Mongolenheersers opengeworpen, gingen weer dicht.

De derde aanloop trof geen naar alle kanten wijd openstaand China van de T'ang- en Mongolendynastie, waarin vertegenwoordigers van vreemde godsdiensten zich in de zon der keizerlijke gunst konden koesteren. Het was het behoudzuchtige, cultureel-overbewuste China der Ming-dynastie, waarvan de grondslagen gelegd waren in de Soengtijd. Agressieve, laatdunkende en winzuchtige barbaren wilden, zonder besef te hebben van hun groteske hoogmoed, zich goed- of kwaadschiks de toegang forceren. Resultaat: strijd, en handel, hoogstens langs sluikwegen. Zo ging het ook met het geestelijk ruilverkeer. Symbolisch is daarvoor hoe na vele mislukte pogingen van Jezuïten, Franciscanen en Dominicanen, in 1601 de Jezuïet Matteo Ricci, vermomd als Chinees literaat, na lange voorbereiding en legging van contacten, in Peking verschijnt, en de grondlegger wordt van de befaamde Jezuïtenmissie, die door haar „Relations" en andere publicaties het Europa der 18e eeuw tot een grote bewondering zou wekken voor dit Rijk met zijn ogenschijnlijk aan het ideaal der natuurlijke religie en moraal zo frappant beantwoordende cultuur, met zijn wijze staatsbeleid en voorbeeldige sociale ordening. Door grote tact, door een volledig rekenen met de gevoeligheid van het Chinese zelfbewustzijn en door zich nuttig te maken met zijn meerdere kennis van astronomie en

mechanica, wist Ricci zichzelf en zijn medewerkers, die naar dezelfde beginselen van aanpassing leefden en werkten, een erkende plaats aan het Hof te verwerven, en aldus de onmisbare grondslag voor missionaire werkzaamheid te leggen. Deze tot in essentiele opvattingen en gebruiken gaande accommodatie aan de Chinese beschaving was de enige mogelijke weg tot ononderbroken christianisatie-werkzaamheid. Hun onmisbaarheid op wetenschappelijk, militair en diplomatiek gebied voor de Staat deed hen zelfs de crisis van de ineenstorting der Ming-dynastie overleven en al spoedig de gunst van de grote Mandsjoe-keizer Kang sji verwerven.

In 1692 werd dit moeizame, heroïsch-geduldige, subtiele streven beloond met het tolerantie-edict van Kang sji, waarbij in dit land der alle sekten en vreemde religies wantrouwende, Confucianistische orthodoxie het christendom als niet-staatsgevaarlijk werd gekenschetst en implicite onderwijs in het christendom en de Doop werden toegestaan. In deze accommodatie-methode der Jezuïten sprak zich bij deze paters het diepe besef uit van de overweldigende macht der Chinese cultuur, die niet door een eeuwenlang in Westerse vormen ontwikkeld Kerkelijk christendom op de knieën kon gedwongen worden. In andere missiekringen, vooral Dominicanen en Franciscanen, en trots de grote invloed der Jezuïten, ook in de hoogste leidende organen der Kerk zelve, rees echter steeds meer een verzet tegen dit berekenend syncretisme, omdat de Kerk haar substantie — deels terecht, deels ten onrechte — bedreigd voelde. Dit conflict manifesteerde zich in de befaamde Ritenstrijd, die — bewijs van de taaiheid dezer Jezuïten — een eeuw heen en weer golfde en na een meanderachtige loop in 1742 in de bul „Ex quo singulari" met een ondubbelzinnige veroordeling der accommodatie eindigde. Dit einde heeft inderdaad aan de R.K. Missie in China een zware slag toegebracht. Echter het R.K. Christendom bleef, ook onder de zware vervolgingen, die in de 18e eeuw periodiek losbarstten, niet tengevolge van de ritenstrijd, maar van de zich steeds meer in, alle ketterij afwijzende, verstijvende Confucianistische orthodoxie van het Chinese Rijk.

In de 19e eeuw, welker fatale betekenis voor de disintegratie van China wij reeds aangestipt hebben, is het christendom in China vertegenwoordigd door eilandjes van R.K. Christenen, die verborgen en in onderdrukking leefden, en, na de door de verdragen van Nanking en Tsientsin geforceerde toegang tot China, in de nieuwe pogingen van de R.K. Missie en de Protestantse Zending om de christelijke boodschap onder dit millioenenvolk te brengen en er de Christelijke Kerk

te planten. Men kan dit de vierde aanloop noemen, die tot op de huidige tijd voortduurt en tot een groot werk is gegroeid, dat in de smartelijke Odyssee van China naar een nieuw geestelijk en politiek evenwicht van enorme betekenis is geweest, en naar alle waarschijnlijkheid, van grote betekenis zal blijven.

In de prille aanvang nu van deze vierde aanloop doet zich het godsdiensthistorisch en zendingswetenschappelijk zo merkwaardige intermezzo voor van een aanloop tot Christianisatie van China op Chinees initiatief, die de naam van Taipingbeweging draagt. De veroorzaker der Taipingbeweging is een Hakka-Chinees, Hoeng Sjoe tsj'wan, in 1813 geboren in de binnenlanden van Hwangsi uit een boerenfamilie. Voor de studie, en dus voor het ambtenaarschap bestemd, bereidde hij zich voor op het examen, waar de klassieke boeken het enige thema vormden. Zijn geest werd dus gedrenkt in het Confucianisme. In 1834 gaat hij naar Kanton on het eerste officiele examen te doen. Hij zakt. Tijdens dat verblijf treft hij een vreemdeling, een Europees zendeling, die met behulp van een Chinese tolk de mensen toesprak en ongevraagd aan Hoeng een hoge titel voorspelde — althans zo bleef het in zijn geheugen hangen —, waarna hij een ziekte zou doormaken. Bij een tweede ontmoeting kreeg hij van de Chinese tolk 9 tractaten onder de titel: ,,Goede Woorden ter vermaning der wereld'' ten geschenke, die hij zonder er aandacht aan te wijden in in een boekenkist wegsloot. Het waren ons naar inhoud onbekende preken over het leven en sterven van Jezus, en over de heilsbetekenis daarvan. [1]) In 1837 mislukt zijn tweede examenpoging. Hij komt ziek van teleurstelling thuis en heeft in die ziekte visioenen. In het eerste visioen buigen velen zich voor hem. Daaruit bijgekomen meent hij dat het ogenblik om te sterven voor hem is aangekomen. Hij neemt afscheid van zijn ouders, hen als goed Chinees zoon om vergeving vragend, dat hij zijn kinderplicht, glans aan hun naam toe te voegen, niet vervuld heeft. Als dood in bed terugzinkend, heeft hij weer een visioen. Hij ziet zichzelf in een draagstoel wegdragen naar een plaats, waar een aantal schone mannen en vrouwen hem met vreugde begroeten. Hij verlaat de stoel en wordt door een oude vrouw naar een rivier geleid en daarin van de onreinheid, door de omgang met de aardbewoners opgedaan, gereinigd. Daarna temidden van een schare waardige

---

[1]) De schenker, Liang A Fat, was tevens de auteur dezer tractaten. Hij was een leerling van de zendelingen Morrison en Milne, die in het eerste kwart der negentiende eeuw a.h.w. op wacht stonden bij de poorten van het Hemelse Rijk.

mannen wordt zijn hart uitgesneden en door een nieuw hart vervangen. In een andere prachtige ruimte getreden, ziet hij daar een oude van dagen, met gouden baard en in het zwart gekleed, op een hoge zetel. Hoeng ziende, zegt hij wenend: ,,Alle mensen zijn door mij verwekt en gevoed; alles hebben zij van mij, maar zij gedenken noch eren mij. Met mijn gaven eren zij de demonen en door hun verzet wekken zij mijn toorn op. Doe gij niet als zij.'' Hoeng ontvangt dan van hem een zwaard ter verdelging en een zegel ter bebeheersing der demonen. De broeders en zusters moest hij verschonen. Een gele vrucht, waarin hoogstwaarschijnlijk de Chinese perzik der onsterfelijkheid te herkennen is, kreeg Hoeng als voedsel. De Oude sprak: ,,Vat moed en doe uw werk; ik zal u bijstaan.'' Tot de hem vergezellende mannen sprak hij: ,Hoeng zal dit ambt op zich nemen.'' Daarna liet hij Hoeng op de aarde zien en de boosheid, waarmede zij vervuld was. — Ontwaakt uit zijn kataleptische toestand, staat Hoeng onder de indruk van dit visioen als genezen van zijn bed op, begeeft zich naar zijn vader, buigt voor hem en zegt: ,,De Oude in de Hemel heeft bevolen, dat alle mensen mij huldigen en alle schatten doen toekomen.

We hebben hier met een echt roepingsvisioen te doen, dat vooral in sommige trekken aan Muhammad's ,,splijting van de borst'' en aan de roepingsvisioenen der profeten onder de Noord-Amerikaanse Indianenstammen herinnert, die van de Hoogste Hemelheer de opdracht kregen het Indiaanse leven van de druk der Europeanen te bevrijden en tot zijn oorspronkelijke zuiverheid terug te voeren; visioenen, die ook menigmaal tot militaire bewegingen leidden. W. Oehler: Die Taiping-Bewegung, Geschichte eines chinesisch-christlichen Gottesreiches (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1923) zegt terecht dat dit visioen uit zuiver Chinese elementen is opgebouwd. De insignia (zwaard, zegel, vrucht) de ,,Oude'' zijn figuren uit het populaire Taoisme. Hoeng wordt geroepen als profeet van de hoogste God de mensen te bekeren. Als Chinees gevoelt hij het als een roeping tot Keizer.

Hoeng had nog meer visioenen. Zo zag hij een man, die hem hielp bij het verdelgen der demonen en dien hij ,,oudere broeder'' noemde. Eens bestrafte de ,,Oude'' in Hoeng's tegenwoordigheid Confucius, omdat hij de ware leer niet duidelijk verkondigd had, hetgeen Confucius schuldbewust erkende. Tijdens zijn ziekte volvoerde hij reeds zijn profetisch ambt van vermaning der mensen en betuiging van zijn Hemelzoonschap. Zijn vader vond eens een reep papier met de

woorden: „De verheven leer van de hemelse Koning, de vorst Hoeng." Mèt de genezing hielden de visioenen op, die een veranderd mens van hem maakten. Hij gedroeg zich sindsdien met keizerlijke waardigheid. In deze visioenen ligt de eerste stoot van een beweging, even omwentelend van aard als het godsdienstig-politieke optreden van Muhammad.

Zes jaren leeft Hoeng dan als een eenvoudig dorpsschoolmeester, nog enige keren vergeefs opgaand voor het examen. In 1843, negen jaren nadat hij ze ontvangen had, leest Hoeng voor het eerst, op aandrang van een verwant, de in 1834 ontvangen traktaten, en legt dan een verband met het Christendom. Hij ervaart de inhoud dezer traktaten als de sleutel tot zijn visioenaire ervaringen als een hemels teken. De „Oude" was God; de„ oudere broeder" Jezus; de „daemonen" de afgoden, de „broeders en zusters" de mensen. In deze interpretatie is opvallend, dat het politieke element, de Keizergedachte, terugtreedt. Hij ziet zich als een *gezondene*, een collega van Jezus, die boven hem voor heeft dat hij een hemelse figuur is. Deze wending tot het zuiver-godsdienstige zet door in de volgende jaren. Uit de traktaten leidt hij af dat de Doop noodzakelijk is. Hij en de verwant, die hen tot het lezen ervan gedrongen had, dienen elkaar de Doop toe, met de woorden: „Reiniging van begane zonden, vernieuwing en wedergeboorte". Zij bidden tot God, belovend de daemonen niet te aanbidden, het boze na te laten en de 10 geboden te houden. De hoofdinhoud van hun geloof is dus te omschrijven in de woorden: monotheïsme, anti-afgoderij, het houden van Gods wet, de hemel als loon, de hel als straf. De gelijkenis met de oorspronkelijke prediking van Muhammad, uitgezonderd de eschatologische atmosfeer van de oudste delen van de Koran, is weer treffend. Metterdaad breken Hoeng en zijn verwant met de afgodendienst. Alle goden worden uit zijn huis verwijderd; de in het leven der Chinezen zo dominerende voorouderdienst wordt opgegeven; het zieletablet van Confucius wordt uit de school verbannen. Een radicale breuk dus met China's geest, een teken van profetische gezindheid.

Korte tijd daarna wint Hoeng twee nieuwe aanhangers, een bloedverwant Hoeng Tsjin en diens vriend Ping Joen Sjau. Een nieuwe wending treedt in, wanneer Hoeng en Hoeng Tsjin, beide schoolmeester, in 1844 op het „Lantaarnfeest" weigeren het gebruikelijke prijsvers ter ere der goden te schrijven. Zij worden daarom en ook om het feit dat zij Confucius' naam niet meer wilden

laten vereren op school, ontslagen. Het gevolg is dat Hoeng, Ping en twee familieleden van Ping, die tot de kleine gemeente van reformatoren waren toegetreden, een leven van ,,Wanderprediger'' beginnen.

Deze eerste Zendingsreis, onder de Miao, maar vooral onder de Hakka in Kwangsi, leverde als vrucht een honderdtal gedoopten op. Hoeng keert eind 1844 weer naar zijn eigen dorp terug, terwijl Ping met anderen zijn zwervend predikerschap met vuur blijft uitoefenen. In Hoeng voltrekt zich weer een wending tot zijn oorspronkelijke zelfinterpretatie als vorst met hemels mandaat en aggressief profetisch vermaner. Wie de ware leer Gods en van Jezus niet gelooft, is zijn vijand; al ware het vader, moeder, vrouw of kind. De gelovigen alleen zijn zijn broeders, de ongelovigen zijn demonen. Krachtig grijpt hij in misstanden in, en maakt indruk door in zijn ganse gedrag keizerlijke waardigheid ten toon te spreiden. Als hij zit, is hij onbeweeglijk, noch links, noch rechts ziend. Hij lacht nooit. Hij handelt door het ,,woe wei'', het niet-handelen. In gesprekken en traktaten (later als Taiping Tsjiau Sjoe, geschiedenis der Taipingleer uitgegeven) dient hij zich aan als de ware Heerser. De Mandsjoes zijn overweldigers, een thema dat in Zuid-China, lang de haard van verzet der ondergegane Ming-dynastie, gemakkelijk weerklank vond. In een droom ziet Hoeng zichzelf met de Zon in de hand. In een gedicht spreekt hij de verwachting uit de Wereldheerser te zijn. wien ook de Europeanen buigend huldigen. Een universeel pacifistisch plan rijpt in hem: als hij China van de Mandsjoe zal hebben bevrijd, zal hij zich tot alle volken wenden met een oproep tot vrede en wederzijdse eerbiediging en tot geloof in en gehoorzaamheid aan God en Jezus. T'ai-p'ing, de Grote Vrede wordt zijn doel. Zijn missionair-profetisch besef spreekt hij uit in een gedicht waarin hij God, de Hoogverheven Vader van alle volken, die Zijn wet aan alle volken gegeven heeft, die Jezus, die Zijn leven gaf voor de zonde, zond, en die Hoeng geroepen heeft deze waarheid te verkondigen, aanroept.

In 1847 heeft Hoeng een nieuwe aanraking met het Christendom. Hij krijgt een uitnodiging van een Chinees helper van Zendeling Roberts in Canton daarheen te komen om kennis te maken met aanhangers van dezelfde leer. Enige maanden (2) krijgt Hoeng nu onderricht in kennis van de Bijbel en het Christendom — de eerste en enige keer in zijn leven. Ondanks het feit dat hij zichzelf de Doop had toegediend, begeerde hij de Doop van Roberts, hetgeen

er op wijst dat hij in religiosis de nauwe verbondenheid van het door de Amerikaan verkondigde Christendom en wat hij zelf over God en Christus meende begrepen te hebben, erkende. Door niet op te helderen oorzaken doopte Roberts hem niet, en verbrak Hoeng het contact met deze.

Teruggekeerd onder zijn aanhangers in Kwangsi, komt hij weer samen met zijn „gezel" Ping, die onder armen en aanzienlijken door zijn prediking van „Jezus, door het geloof in wien het eeuwige leven verkregen wordt", vele volgelingen gewonnen had. Ping putte blijkbaar zijn prediking uit de 9 tractaten en stelde Jezus en zijn leer in het middelpunt; niet Hoeng, de profeet. Een gemeenschap vormde zich, de *Shangti Kwee* (de God-vereniging), die het onpolitieke program van geestelijke Godsvereniging verkondigde, hetgeen echter wel insloot een militant optreden tegen afgoderij, geomantiek, toverij, voorouderdienst. Hoeng uitte dit in een Bonifaciusdaad; hij sloeg in het openbaar een afgodsbeeld stuk. Zijn voorbeeld vond navolging. Een conflict was nu onvermijdelijk. De God-vereniging, die naar Chinese beoordeling onder de categorie „staatsgevaarlijke secten" viel, en ongeveer 5000 leden telde, werd van oproer beschuldigd. Ping en enige anderen werden gevangen genomen. De beschuldiging van oproer is begrijpelijk, want behalve de geestelijke godsverering speelde vooral in de persoon van Hoeng het element van antagonisme nu tegen de Mandsjoe-regering, zoals wij gezien hebben, een belangrijke rol. Toch ligt er over deze gemeente der God-vereerders een sluier van onklaarheid. De twee elementen, het bewustzijn op hun manier Christenen te willen zijn, en de tendenz om op grond van Hoeng's zelfbewustzijn een nieuw Rijk te willen stichten, dat afwijzing der Mandsjoe-dynastie inhield, lagen nog onorganisch verbonden dooreen. In Hoeng zelf manifesteert zich die onklaarheid blijkens zijn poging erkenning voor zijn gemeente te verkrijgen op grond van een door de onderkoning van Kwangsi en Kwantoeng van de Keizer verkregen tolerantie-decreet voor de Christenen in dat gebied. Daarnaast echter, wanneer de Keizerlijken gaan optreden tegen de „gemeente", die door haar straffe discipline en godsdienstige eenheid een toevlucht werd voor vele bedreigden en met het régime ontevredenen, aarzelt Hoeng niet, maar neemt de leiding, door zijn visioenen rotsvast overtuigd van goddelijke opdracht en steun. Th. T. Meadows: The Chinese and their rebellions, 1856, had reeds op grond van persoonlijke waarnemingen in 1849 vastgesteld dat de hele atmosfeer rijp was

voor opstand. Geen wonder, dat de Gideons bende van Hoeng het kristallisatie-punt werd. Daardoor werd de opstand een godsdienstige kruistocht.

Zoveel is duidelijk, dat het conflict met de Regering, de verbinding van het religieuze en nationaal-politieke element, de gemeenten tot het middelpunt van een opstandingsbeweging en tot een strijdvaardig leger maakten, waarin rebels gezinde elementen samenvloeiden. De parallel van de geleidelijke groei van een godsdienstige secte tot een militante Staat in het Sikkisme dringt zich onwillekeurig op. Voorwaarde bleef echter de aanvaarding van het godsdienstig-zedelijk program der gemeente. Wanneer de Trias (Hemel, Aarde, Mens), een bond van halfrovers, halfrevolutionairen, Hoeng een bondgenootschap aanbiedt, wil hij dat alleen aanvaarden wanneer de Trias-leiders voor zich en de hunnen de strenge levensdiscipline der Shangti Kwee aanvaarden. In 1851, toen Hoeng's aanhang en militaire successen steeds gegroeid waren, ging hij over tot de onherroepelijke daad van de uitroeping der Taiping-*dynastie* in Joeng-ngan. Hijzelf werd Hemelvorst (Tien wang) en hij stelde 4 nevenvorsten, de Oost, West, Zuid en Noordvorst aan. Hiermede trad een echt-Chinese theocratie op het toneel, want het is Chinese gewoonte dat elke stichter van een dynastie zich legitimeert door zich aan te dienen als degeen, die het mandaat des Hemels deelachtig is geworden, daar hij het instrument des Hemels is tot bestraffing en verdrijving der dynastie, die zich door haar zonden het Hemelse Mandaat onwaardig heeft betoond. Bij Hoeng verkreeg deze echt-Chinese gedachte nog een bijzondere stootkracht door het in zijn visioenen gewekte roepingsgevoel en zijn binnen dat verband geassimileerde Christelijke elementen. Als symbool van de openlijke rebellie tegen de Mandsjoes snijden de Taiping de staart af en laten zij de haren groeien, waaraan zij de naam van „langharige rebellen" dankten.

In Joeng-ngan ingesloten, breekt het Taiping-leger in 1852 uit, en als een steeds wassende, niet te stuiten stroom, golft de opstand over het land. Alles wat Mandsjoe's is, wordt gedood; tempels (zowel de Taoïstische als de Buddhistische) en afgoden worden vernield. Ook de Katholieken, wier beeldenverering zij als afgoderij waardeerden, ervoeren hun Puriteinsche toorn. De keizerlijke legers werden weggevaagd; de grote steden van Midden-China (Woe tsjang Hankou, Hanjang) werden veroverd. Zij verschijnen bij de Jangtsekiang en na een 10 daags beleg nemen zij in April 1852 de oude

Keizerstad Nanking, alle Mandsjoes over de kling jagend. Zij ervoeren deze verbazingwekkende overwinningen als een gevolg van Gods directe bijstand. Hun enige magie, zeiden zij, was het gebed. Van 1853–1857 verrichtten de Taiping-vorsten militaire expedities naar alle richtingen. De middenloop van de Jangtse is de kern van hun rijk, dat 25 millioen mensen omvatte. De grote stoot naar Peking komt tot staan bij Tièntsin. Deze mislukking en de aanvankelijk-neutrale, maar later pro-Mandsjoe-houding der Westerse machten, worden de voornaamste aanleidingen tot hun ondergang als politiek-militaire grootheid in 1864. —

Welke voorstelling kunnen wij ons maken van de Shangti Kwee, de God-vereniging, voordat de definitieve wending tot een religieus-militaire beweging zich voltrokken had, en hoe heeft de godsdienstig-zedelijke signatuur dezer gemeente haar stempel blijven drukken op het Taiping-Rijk? Eén ding is zeker: de Taiping-beweging is niet te verklaren als een poging tot stichting van een nieuwe dynastie, maar wilde een Christelijk Rijk grondvesten, waarin het leven gereguleerd zou zijn door een merkwaardige verbinding van Christelijke en Chinese noties. Zoals de beste bron over Hoeng ,,The visions of Hung siu Tshuen, and origin of the Kwangsi insurrection (1854 Reprinted by Yenching University Library, 1935, p. 57) het terecht formuleert: de opstandelingen hadden twee oogmerken, het omverwerpen der Mandsjoe-dynastie en de afschaffing der afgoderij, de vestiging van de Taipingdynastie, gegrond op de verering van de ware God.

Die gemeente is de godsdienstig-zedelijke kern van dat Taipingleger en van de wordende Taipingstaat gebleven, de echte strijders ,,uit geloof'' ,,op de weg des Heeren'', om het weer Moslims te zeggen. In haar prae-militaire periode was zij een gemeenschap, gekenmerkt door de volgende trekken. Geloof in de Hemelse Vader (Tièn foe), die de Hemelse Oudere Broeder Jezus gezonden had als Redder der wereld door te vermanen tot gehoorzaamheid aan de Hemelse Decreten; trouw aan Hoeng, de Jongere Broeder, gezonden om de afgoderij te vernietigen, tot een leven der deugd te voeren en de ware Vorst te zijn van het Rijk, waarin Gods Wet heerst. Hoeng's gezag was onbetwist, daar men hem zag als een man met goddelijk mandaat, op grond van zijn hemelreis, die hier geen mythisch motief is, maar een visioenaire ervaring, een goddelijk ingrijpen. Toch is er een zekere distantie tussen Jezus en Hoeng, die beide gezondenen zijn. Hoeng hield zichzelf voor Jezus' broeder en Gods Zoon, maar God

alleen mocht ti = de Hoogste, heten. Jezus mocht evenals God „heilig" (sheng) genoemd worden. Hoeng niet. In de gebeden komt Hoeng zelf, trots zijn gezantenpositie tot stichting van een theocratie op aarde, (vgl. Muhammad) niet voor. Puriteins van levensrichting, zoals uitkomt in het verbod van wijn, opium en tabak, en in de aanvaarding der 10 geboden als grondwet der gewesten. Vurig-iconoclastisch, want met de gedachte dat God geen „gezel" heeft wordt resolute ernst gemaakt. Alle verering van geesten en goden is majesteitsschennis, plaatsing van het vertrouwen in iets of iemand anders dan de enige Heer van hemel, aarde en mensen. Een geweldig radicalisme in het labyrinth van Chinees geesten- en machtengeloof. De hemel is het deel der gelovigen, de hel het deel der afgodendienaars. Orgiastisch-extatische trekken vergezelden het leven der gemeente voortdurend. De latere Oost- en West-vorsten, Jang en Sian, spraken veelvuldig in extase, in de naam van God en Jezus, en lieten zich op grond daarvan vermanend, bestraffend en voorspellend uit. In de gemeente traden door de Geest gegrepen „profeten" op, die openbaringen brachten. Deze extatisch-charismatische verschijnselen werden begeleid door het vermogen tot genezing van zieken. Men sprak van nederdalingen van de Hemelse Vader en van de Oudere Broeder, die aandrongen op gehoorzaamheid aan Hoeng als de Tièn Wang, de Hemelvorst. Ook het verschijnsel van 1 Kor. 12 : 3, dat mensen optreden, die in extase zeggen: vervloekt zij Jezus, kwam voor. De gelovigen verzamelden de openbaringen en de exstatische uitspraken en legden ze aan Hoeng voor om te beoordelen of ze uit God of uit de duivel waren. In de cultus blijkt een sterke aanknoping aan Chinese vormen in offers en huldigingsvormen jegens God, volkomen natuurlijk bij een godsdienstige beweging, die geheel spontaan, buiten Europees-Christelijk invloed om, was ontstaan. Wat de Doop betreft, ieder verrichtte die aan zichzelf. De dopeling, na beloofd te hebben geen afgoden te dienen, de 10 geboden te houden en alle kwaad te mijden, las dan een confessie van zonden voor, die verbrand werd om zo tot God op te stijgen. Een schaal water werd over het hoofd gegoten onder het uitspreken van de formule: „reiniging van de begane zonden, vernieuwing en wedergeboorte". Daarna werden borst en hartstreek gewassen als symbool der reiniging. Het Avondmaal kende men niet en heeft in de Taipingreligie tot het einde toe geen plaats gevonden. In het geheel van deze serieuze en strijdvaardige monotheïstische, theocratische, op deugdbetrachting gerichte godsdienst, nemen de gebeden, die door

Hoeng zelf zijn opgesteld, een geheel eigen plaats in. Het zijn morgen- en avondgebeden, gebeden om genezing, bewaring, dagelijks brood enz. Zij nemen een geheel eigen plaats in, omdat ze geen echte documenten zijn van de zoëven gekarakteriseerde religiositeit. Zij zijn zuiver en vol Christelijk, en menigmaal in een onchinese terminologie, die aan het vermoeden grond geeft, dat ze onder invloed van de 9 tractaten staan, die sinds hij ze ontdekte hem onwankelbaar vast in zijn besef van geroepen te zijn China tot de ware aanbidding Gods te brengen, maakten, en ,,Woord Gods'' voor hem waren. Dit vermoeden krijgt vooral stem bij vergelijking met gedichten van Hoeng, die doordrenkt zijn van Chinese wendingen en de geest van zijn leer, die weerspiegeld is in het credo dat hij in zijn ,,Wanderprediger'' tijd formuleerde (Hamberg, o.c. p. 43): Heavenly Father, high and supreme the God of all nations; Who sustains the whole human race with infinite bounty; In six days thou createdst the world with mountains and waters; Spendest thy gifts upon men to enjoy in brotherly union; Father thou art near related to us; thou expellest the demons; Gavest thy holy commands to instruct an ignorant people; After thou Jesus hadst sent to give his life as a ransom; Than didst command Sjioe tjiwan to proclaim the truth of this doctrine''. De leer van het Christendom prees hij dikwijls, maar nam toch weer een zekere distantie in acht door het aanvaarden van lijden en vervolging af te wijzen. Hij zeide: ,,Te veel geduld en nederigheid passen in de huidige tijden niet, want daarmede kan men het verdraaide geslacht van thans niet hanteren.'' Geheel anders van klank is het morgen- en avondgebed (Taiping-katechismus; Alg. Miss. Z. 1923, p. 84): Ik, uw onwaardige zoon kniel hier neer om u, de grote God, onze Hemelse Vader, te bidden. Verleen mij uw genadige bescherming en uw Heilige Geest, opdat hij mijn boze hart verandere en mij bevrijde van het bedrog der daemonen. Zie mij steeds in genade aan en verlos mij voor immer van de Boze, terwille van de verdiensten van onze Heiland en Hemelse Broeder, die ons van de zonde verlost heeft. Ik bid U, grote God, Vader in de Hemel, dat Uw wil geschiede op aarde gelijk in de hemel. Zie op mij neer en verhoor mijn bede.''

In 1853 had het ,,Koninkrijk der Hemelen van Grote Vrede'' dus zijn middelpunt in Nanking gecreëerd. In deze naam is uitgedrukt het theïstisch omgebogen Chinese staatsideaal, met de Confucionistische grondgedachte van de ware ,,edele'' (tsjoen tze), die door zijn gedrag de vrede voor de hele wereld nastreeft. Een nieuwe tijd-

rekening, gerekend vanaf 1851, het jaar van de uitroeping, ving aan. Hoeng liet na de intocht een groot paleis bouwen en heeft sindsdien daar in majesteitelijke teruggetrokkenheid geleefd, diep geëerbiedigd als vorst en geestelijk leider. Hij liet alleen van zich merken door decreten op gele zijde aan „de heilige hemelse poort van de ware God". Deze decreten waren grotendeels theologische verhandelingen, waarin de oorspronkelijke leer enige bizarre veranderingen onderging. Hij bestudeerde de Bijbel en Bunyan intensief (400 drukkerijen in Nanking hielden zich bezig met het drukken van Gützlaff's Nieuwe Testament), maar tevens corrigeerde hij die. De „Vader" en „Jezus" worden voorgesteld als vrouwen en kinderen hebbende, gelijk Hoeng zelf ook de polygamie voor zichzelf en de hulpvorsten invoerde. De inspirateur van deze bizarrerieën was de Oost-vorst Jang, de exstaticus van vroeger dagen, die zich als de mond Gods en de Heilige Geest beschouwde. Toen Hoeng bemerkte, dat deze hem op zij wilde dringen, aarzelde hij niet het hele Oost-paleis te laten uitmoorden.

De persoonlijke ontwikkeling van Hoeng en de interne moeilijkheden en mogelijkheden van het jonge, practisch steeds in staat van strijd en belegering verkerende Rijk, zijn echter niet kenmerkend voor het godsdienstig-zedelijk aspect van de Taipingbeweging, waarop vooral ons interesse gericht is.

Hoezeer de Taiping, ondanks hun begrijpelijkerwijs sterk-Chinees-gekleurd cultus- en gedachte leven, naar het Christendom georiënteerd waren, blijkt uit het besluit de befaamde examens voor ambtenaren te handhaven, maar met uitsluiting van de klassieke boeken, die vervangen werden door de Bijbel. Een algehele geestelijke frontverandering dus; een breken met de eeuwenoude grondslagen van de Chinese cultuur en de Chinese Staat, een radicaal-nieuwe oriëntatie. Echt een staat „op Bijbelse grondslag". Dat Hoeng zelf de oproep tot gehoorzaamheid aan God en Jezus interpreteerde als een terugleiden van China tot haar oorspronkelijke, ware religie, in de loop der tijden eerst bedorven, waaruit, evenals uit zijn monotheïstische en moralistische leer, een misverstaan van het Christendom sprak, doet toch niets af aan deze op de achtergrond van China's geschiedenis nieuwe oriëntatie, waarvan de gevolgen door het catastrofale einde en het kortstondig bestaan der beweging niet aan het licht hebben kunnen treden. Welke mogelijkheden hier lagen is vooral af te leiden uit de contacten, die de Taipings zochten met de Europeanen, treffend door ernst en openheid. Interessante bronnen hiervoor

zijn het reeds genoemde boek van Th. T. Meadows: The Chinese and their rebellions, en Lin-Le: Tiping tien kwok, the history of the Tipingrevolution, including a narrative of the author's personal adventures, 1866. Meadows was consul van Engeland in Shanghai en maakte als tolk de tocht mee van het schip ,,Hermes", waarop een Engels gezantschap in 1853 aanraking met de Taiping te Nangking zocht, toen men een vermoeden ervan had gekregen dat de Taiping Christenen wilden zijn. Lin Le is een Engelsman, A. F. Lindley, die enige jaren onder de Taiping had geleefd en met hen had samengewerkt.

De leidende Taiping's toonden in hun eerste aanrakingen met Meadows een grote openheid. Evenals hij door de kennisname van hun gedachten en gebruiken, de strenge zedelijke discipline, die er in het leger en de samenleving heerste, tot de verrassende ontdekking kwam dat hij te doen had met een ,,spiritualized monotheistic Confucianism" met oriëntatie naar het Christendom, ontdekten zij met vreugde in hem een ,,foreign brother". Hun argumentatie dat Engeland en zij bijeen behoorden berustte niet alleen en niet in de eerste plaats op de gemeenschappelijke vijandschap tegen de Mandsjoes, maar vooral op de eenheid des geloofs. Meadows wijst er terecht op hoe merkwaardig het was, dat deze mensen, voor het eerst in contact komend met Europeanen in een land, dat volkomen afwijzend stond tegenover de ,,vreemde duivels", in een gespannen revolutietijd, zulk een behoefte toonden zich over wat hen godsdienstig dreef te uiten. Het feit dat de Engelsen voornamelijk geïnteresseerd waren in de opiumhandel, deed hen geen moment aarzelen met alle kracht het verbod van opiumgebruik als een goddelijk gebod te blijven poneren. E. Stock: The History of the Church Missionary Society, II, p. 296–299 vraagt dan ook naar aanleiding van het bezoek van de ,,Hermes": If they sought popularity with the people generally, why did they welcome the ,,foreign devils" and adopt ,,the foreign doctrine"? If they wanted to win the favour of Engeland, why did they denounce opium? Such a policy certainly inangured sincerity." Lin Le (o.c. p. 243), die een open oog heeft voor het dubieuze karakter van het Christendom der Taiping, deelt een gesprek mede, dat hij had met één der edelste leiders, de Tjang Wang. Deze zeide: Laat de vreemde broeders weten, dat wij vastbesloten zijn de afgodendienst uit te roeien en het Christendom in haar plaats te zetten, maar laat ze geduld met ons hebben, want zij hebben al 1800 jaar het Christendom en wij eerst enige jaren.

Trots het feit, dat de oorspronkelijke neutraliteit der Europese machten in een inofficiele bestrijding was overgegaan, bij Engeland op grond van zijn inzicht in zijn handelsbelangen en bij Frankrijk vooral door de invloed der R.K. missionarissen, werden in 1860 zendelingen in Nanking toegelaten. De meesten ofschoon in voortdurend dogmatisch twistgesprek mét Hoeng, waren verbaasd over het hoge morele peil, dat gehandhaafd werd, en over de begerigheid om zich in het Christendom te laten onderrichten. Prostitutie, waarzeggers, concubinaat, hazard ,opium werden niet geduld. Onder alle politieke en militaire verwarring bleef de Puriteinse gezindheid gehandhaafd.

Een bijzonder symptoom van de nieuwe mogelijkheid, die er voor China en zijn contact met de wereld, waartegen het zich zo hardnekkig verzette, lag, is te vinden in de werkzaamheid van Hoeng Tsji, een verwant van Hoeng, die jarenlang getracht had naar Nangking te komen en in 1859 daarin slaagde. Hij werd tot Wang (vorst) verheven. Zijn doel was tweeledig: door onderricht in het Christendom de Taiping beweging te zuiveren; een goede verhouding met de Europeanen te bewerkstelligen. Zijn program legde hij neer in een boek over: Hervorming van zeden en gebruiken. Als eerste vereiste voor deze hervorming zag hij een grondige onderwijzing van het volk in de grondslagen van het Christendom. Eerst daarna zou het nieuw-geborene in wetten kunnen belichaamd worden. Hij onderscheidt daarbij duidelijk de 10 geboden van de staatswetten. De eerste hebben het over de zonden van het hart. Staatswetten controleren alleen de uiterlijke daden. Hij pleit, hetgeen in het toenmalige China geheel nieuw was, voor invoering der Europese technische middelen, zoals spoorwegen, ter opensluiting van het land, en vond bij Hoeng, de Tièn Wang, daarvoor een gunstig gehoor. Het Taipingse streven het land te reinigen van alle bijgeloof en idololatrie handhaaft hij onverzwakt. Er zijn een aantal nutteloze broodwinningen: kwakzalverij, waarzeggerij, astrologie, geestenbannen, geluk- en ongeluk-voorspellen, het monniken- en nonnenwezen. De heidense tempels en Boeddhistische kloosters moeten opgeheven worden. Ieder mens moet minstens 6 uur per dag werken. Opium en tabak zijn verboden genotmiddelen.

In dit hervormingsprogram, dat in de verwarring van de oorlog geen kans tot uitvoering kreeg, steekt een groot stuk naïviteit. Toch is het belangrijk, omdat het bewijst, dat in de Taipingbeweging een dieper motief werkte dan politieke omwenteling en dynastiewisseling alleen. Het is het eerste werkelijke antwoord dat van

zuiver-Chinese zijde kwam op het probleem waarvoor de eeuwenoude beschaving en staatsstructuur van China gesteld werd door de onstuitbare penetratie van het Westen. Gelijk wij in de aanvang betoogden, het antwoord, dat daarop kwam in de eerste helft der 19e eeuw was koele, verachtende gereserveerdheid, die nog volkomen geloofde in de mogelijkheid de eeuwenoude gang te vervolgen. De Taiping gingen staan op een nieuwe godsdienstig-zedelijke basis, die een breuk met het verleden en daarom ook met de zwaarte van het verleden insloot, en hun de nodige onbevangenheid voor de nieuwe mogelijkheden, welke het Westen bood, schonk. Lin Le (o.c. p. 693) drukt het aldus uit: the revolutionists did their utmost to enter into the pale and brotherhood of christianity.

Zoals Duyvendak zegt (Wegen en gestalten der Chinese geschiedenis, p. 324): „Het Koninkrijk der Hemelen ging onder in stromen bloeds." Hoeng benam zich het leven door vergif. Men schat dat in die vreselijke jaren 20 millioen mensen zijn omgekomen. Mandsjoes en Europese machten werkten daartoe samen. Voor de Mandsjoe-dynastie ging het om het bestaan. De Europese machten achtten ten slotte hun handels- en andere belangen veiliger bij de Mandsjoes dan bij de Taiping, met hun Puriteinse program. Aan Europese zijde was er bij de eerste aanraking neiging ze te beschouwen als „unperfect Christians fighting for liberty". Deze aanrakingen hadden echter politiek geen succes, daar ze afstietten op het oude dilemma, dat de vertegenwoordigers der Europese machten verkeer op voet van gelijkheid wilden, terwijl het echt-Chinese Keizerbewustzijn van Hoeng, hoewel vrij verkeer op elk gebied aanvaardend, erkenning eiste van zijn souvereiniteit over alle naties, een bewustzijn, nog versterkt door zijn zekerheid een goddelijke roeping te hebben. Er waren onder de Taipingleiders wel mannen, die zijn gebrek aan wereldkennis in dit standpunt doorzagen, maar doorbreken konden zij het niet. Inwendige verdeeldheid onder de leiders van de boezem van het Taiping-rijk en Hoeng's onvermogen tot politiek leiderschap ondermijnden de krachten van zijn Rijk, dat in feite steeds een belegerde veste was.

De zelfs voor China, met zijn lange historie van opstanden, formidabele Taiping-opstand is één der merkwaardigste episoden in de aanraking van Oost en West. Houdt men alleen de godsdienstige kant ervan in het oog — en dat was voor de beweging zelve de wezenlijke — dan ontkomt men niet aan de indruk dat het Taiping-Christendom, gezien de zelfstandigheid van zijn oorsprong en de kortheid

van zijn bestaan, van een verrassende ernst was, met grote mogelijkheden van groei en bevruchting. Hadden de Europese machten voor de Taiping en tegen de Mandsjoe gekozen, dan zou het critische punt voor de Taiping's geworden zijn of een dieper verstaan Christendom zich verdraagt met een zich met geweld opleggende theocratie. Voor J. M. de Groot's (Sectarianism and religious persecution in China II p. 553) onderstelling dat ,,the probable result of the insurrection, if it had been succesful, (would have been) the formation of an empire with freedom of religion where also Christianity would have had free scope'', zijn inderdaad goede gronden aan te voeren. In elk geval is ons door de ondergang der Taipings de mogelijkheid ontgaan van het aanschouwen der ontwikkeling van één der merkwaardigste christianisatieprocessen in de geschiedenis. —

DE HUMOR VAN TERTULLIANUS

DOOR

G. QUISPEL

Leiden

In een lijvige foliant, die in de Leidse bibliotheek wordt bewaard, heeft Scaliger boven enige vroeg-christelijke gedichten met driftige letters geschreven: „*sterquilinium poetica veterum Christianorum*". Deze uitval van de voortreffelijke geleerde is begrijpelijk, omdat genoemde gedichten inderdaad zeer slecht zijn. Zelfs als zij zou voortvloeien uit een aversie tegen de christelijke letterkunde der Oudheid in het algemeen, is zij voor die tijd te billijken. Op het ogenblik echter is zulk een afwijkende geesteshouding bepaald eenzijdig. De philoloog *mag* dit gebied niet aan de theoloog overlaten, omdat dit terrein evengoed zijn eigendom is. De werken der christelijke schrijvers zijn zelfs nog meer dan het jachtgebied van linguistiek en folklore, zij behoren in meerdere of mindere mate tot de *letterkunde*, tot de Griekse en Latijnse letterkunde en vragen om een aesthetische en litteraire beoordeling. De criticus, die enige mate is ingeleid in de problematiek der klassieke philologie, kan niet zelden vaststellen, dat bij de bestudering der christelijke literatuur dezelfde formele problemen wederkeren. Zo is Tertullianus niet de eerste Latijnse auteur, die in zijn voornaamste geschriften Griekse voorbeelden navolgt, maar zo souverein en persoonlijk, dat zij kunstwerken zijn geworden. En de kernachtige en verkwikkende uitvallen van een Hieronymus, een Prudentius herinneren er aan, dat ook in de tijd na Juvenalis de satirische ader nog niet is verdroogd.

Dit is niet verwonderlijk: de satire is een litterair genre, dat samenhangt met de Romeinse levenshouding. De Christenen ondergingen de invloed der heidense schrijvers en bleven, ook afgezien daarvan, Romeinen. Daarom is het mogelijk, zelfs zo iets ongrijpbaars en onherleidbaars als de humor van een bepaalde christelijke auteur, humor dan genomen in de meest algemene zin van het woord, in groter verband te bezien.

Omdat nu algemene beschouwingen wel zeer mooi, maar ook zeer moeilijk en weinig vruchtdragend zijn, wil ik uitgaan van één geschrift van Tertullianus, dat tot dusver zo bitter weinig aandacht heeft gevonden, *Adversus Valentinianos*. Dit boekje staat op zich zelf. De overige anti-heretische werken bevatten na een korte *invectio*

volgens de regelen der kunst, een weerlegging van de tegenstander: dit pamflet spot alleen maar, hartgrondig en meedogenloos.

Uiteraard is deze wijze van bestrijding verreweg het doeltreffendst omdat een mens het veel erger vindt om uitgelachen, dan om weerlegd te worden. Van meer belang voor ons onderwerp is, dat de bestreden leer van de ketter Valentinus niet mag beschouwd worden als een onbeduidende afwijking van *un homme quelconque*, maar in de Oudheid werd opgevat als een *τραγικὸς μῦθος* en dat ook is. Na een langdurig onderzoek der talrijke brokstukken, die sinds Erasmus als waardeloos puin werden beschouwd, schijnt het thans enigszins mogelijk, de oorspronkelijke leer te herstellen.

De lezer, die allicht door de onbekendheid met deze mystiek, welke hemel en aarde omspant, enigszins overrompeld wordt, brenge zich de stemming van het neoplatonisme en de vermetelste gedachtenvluchten van de bespiegelende wijsbegeerte te binnen om zijn geest enigermate te oriënteren (zie G. Quispel: The original doctrine of Valentine, Vigiliae Christianae I, 1, pag. 43–73).

Valentinus leert aldus: uit Diepte en Stilte wordt het bewustzijn (*νοῦς*) geboren, dat zich denkbeelden vormt (*αἰῶνες*). Een van deze, de wijsheid (*Σοφία*), vat de hybridische begeerte op om de godheid te begrijpen en door te dringen in zijn ondoorgrondelijke wezen, maar wordt door de grens, die aan de geworden geest gesteld is (*Ὅρος*), teruggewezen en verzinkt in het niet (*κένωμα*). In haar vereenzaming is zij onderworpen aan angst, verbijstering, smart en onwetendheid. Deze *πάθη* zijn de oorsprong der waarneembare wereld: uit haar tranen zijn de zeeën geworden, uit haar verbijstering de aarde, uit haar onwetendheid het vuur, maar uit haar lach het zonnelicht, de ziel der wereld. Het wezen van deze wereld is dus lijden: hoe vreselijk moet de mens geleden hebben, voor wie dit wereldbeeld ervaren werkelijkheid was. Zoals nu de val gezien wordt als een gevolg van streven tot begrijpen des onkenbaren, zo is ook de verlossing niet ethisch, maar speculatief gedacht als een vormgeving van het geestelijk bewustzijn. Christus is de belichaming van het goddelijk denken, dat zich aan de gevallen geest openbaart, de idee der ideeën in platonische en philonische trant. De dichterlijke verbeelding van Valentinus ziet deze innerlijke beweging zeer aanschouwelijk: de aeonen brengen het schoonste en bloemrijkste, dat zij in zich hebben, tezamen om de Verlosser te vormen, de volmaakste en schoonste vrucht van het *πλήρωμα*, de geestelijke wereld.

Het wereldgebeuren vindt zijn voleinding, wanneer de geest het

volkomen bewustzijn heeft ontvangen en wederkeert tot zijn oorsprong: dan erlangt de verheerlijkte mens het zuivere schouwen van het geheimenis in de heilige bruiloft van de geest met de bruidegom.

De voorname en beheerste vorm, waarin deze verdroomde bespiegelingen zijn vervat, laten de lezer er niet over in het onzekere, dat Valentinus de beste stilist der Griekse christenheid is geweest. Tegen hem treedt de grootste der Latijnse christelijke schrijvers in het strijdperk. Tertullianus, een hartstochtelijk maar bescheiden man, heeft zich in de dagelijkse omgang vaak geërgerd aan de ingebeelde ijdelheid van deze nieuwlichters, die ,,als men hen eens met eerlijke belangstelling inlichtingen vroeg, met een gewichtig gezicht en opgetrokken wenkbrauwen antwoordden: ,,dat is heel diep". De persoonlijke geraaktheid, die bij dit temperament natuurlijk aanzwelt tot gloeiende verontwaardiging, heeft zich gelucht in het geschrift ,,Adversus Valentinianos", dat als een parodiërende uiteenzetting der ketterse doctrine is bedoeld. ,,*Indignitas meruit* suggillari," zegt de heetgebakerde schrijver, en in dit verband mag er aan herinnerd worden, dat ,,suggillare" eigenlijk ,,bont en blauw slaan" betekent. Van deze schimpscheuten wil ik in het volgende een kort overzicht geven, niet, omdat ze zo geestig zijn, maar omdat ze kenmerkend zijn voor de humor van de auteur en leerrijk voor de philoloog.

De tragische mythe stelt Tertullianus voor als een comedie. De Wijsheid verkeert in radeloosheid over het *ἔκτρωμα*, dat zij heeft gebaard, omdat, zo zegt hij, de toneelspelen nog niet bestonden, die konden leren, hoe men onechte kinderen te vondeling legt (C. 10). De Verlosser, die alle denkbeelden in zich verenigt en belichaamt, had volgens hem eigenlijk in de trant van de *panniculus*, de potsenmaker uit de *fabula Atellana* in zijn ruitjespak van bonte lappen *Pancarpipanniraphia* moeten heten (C. 12). Na het herstel van de rust in de geestelijke wereld, waarschuwt de auteur, dat het slotwoord: ,,*vos valete et plaudite*" nog niet volgt. Dit was pas het eerste bedrijf van het treurspel, nu wordt als *ἐμβόλιον* voor het gordijn een mime opgevoerd, de lotgevallen van Sophia, de wereldgeest, in ballingschap (C. 13). Zij kan de grens tussen de geestelijke en de waarneembare wereld niet overschrijden, omdat ze nooit de hoofdrol heeft vervuld in het roverstuk *Laureolus* van de mimograaf Catullus (C. 14). De gestalte van de *δημιουργός*, die de wereld schept op ingeving der Wijsheid, is een ledepop, een houterige harlekijn, die met touwtjes wordt bewogen en op het eind van het stuk van het

toneel naar boven verdwijnt (C. 13, C. 31). De heilige bruiloft des geestes wordt beschreven als een opvoering van „de Sabijnse maagdenroof" (C. 32). Wanneer het heelal tot het niet-zijn is weergekeerd, is het stuk uit: *nulla iam fabula* (C. 32). Merkwaardig voor een Christen, die associaties met het toneel!

De omzetting van het tragische in het komische vraagt van de lezer een voortdurende overschakeling van de verbeelding naar het verstand, dat als het ware een andere versnelling van het bewustzijn is. Daardoor ontstaat innerlijke spanning, welke zich ontlaadt in de lach. Deze overschakeling bewerkt de hekelaar door het verhevene als gewoon en het voortijdelijke als alledaags voor te stellen. Het voortijdelijke als alledaags: wanneer hij beschrijven gaat, hoe de aeonen het schoonste en bloemrijkste, dat zij in zich hebben, bijeenbrengen om aan de Verlosser te schenken, veroorlooft Tertullianus zich de volgende onbeschaamde opmerking: „wij zien dagelijks de uitspattingen van feestende zeelui: zoals matrozen bij het potverteren fuiven, zo ook de aeonen" (C. 12).

Het verhevene als gewoon: de hemel is een huurkazerne; iedere aeon bewoont een afzonderlijke verdieping; onder de pannen *ad summas tegulas deus Valentiniarorum habitat.* Men zou haast denken, zegt Tertullianus, dat het de *insula Felicula*, een wolkenkrabber in Rome, was (C. 7).

Beeldspraak met de benen in de lucht leidt telkens de aandacht af van de hoge gebieden des geestes naar het rossig leven van de grote stad: in de hemel zijn *scalae Gemoniae*, een *arx*, een *palatium*, de *leges Juliae* zijn onverminderd van kracht; een aeon intercedeert, een ander wordt begeleid door twaalf lictoren, een derde wordt uitgezonden als *vicarius praefecti*, een vierde roept ontzettend hard „*Porro Quirites*". Als men Tertullianus mag geloven, gaat het erg Romeins toe in de geestelijke wereld. Merkwaardig, voor een Christen, dat gesol met het heilige.

Het eenvoudige procédé, de overschakeling van de verbeelding naar het verstand, bewerkt door de plotselinge overgang van het verhevene naar het gewone, van het eeuwige naar het alledaagse, van de levende geest naar de dodelijke letter, ik zou haast zeggen, dit geestelijke ping-pong wordt met grote behendigheid gespeeld. „De wereldgeest weende, zilte tranen, zoete en bittere, warme en koude droppels, terige en roestige, zwavelige en giftige; ook regenwater snikte de wereldgeest, dat bewaard wordt in de regenput. Het vuur is ontstaan uit haar rillingen, het leem uit haar hoestbuien en

oogvuiltjes. Al deze πάϑη van de wereldgeest worden met puimsteen afgeboend" (C. 15).

Volledigheidshalve moet worden vermeld, dat Tertullianus ook zeer vindingrijk is in het maken van gewaagde toespelingen: zijn glossen over de baard van Sophia en over *Marcus aut Gaius, in hac carne barbatus et in hac anima severus maritus pater avus proavus* (C. 32), die na zijn dood de bruid van een engel wordt, zijn niet voor herhaling vatbaar. Merkwaardig, voor een Christen, deze aischrologie.

Nu kan men mij tegenwerpen, dat dit alles grof is, en terecht. Maar hoe wíj deze humor beschouwen is van minder belang dan het feit, dat de man een poging doet om geestig te zijn. De humor van de Bijbel, indien aanwezig, is van een geheel andere aard. Men kan de Griekse Christelijke geschriften uit de eerste eeuwen onzer jaartelling doorlezen zonder ook maar te glimlachen. Tertullianus, in eens, heeft het wel. Waar komt dat vandaan? Wellicht geeft onze tekst een aanwijzing.

Want terwijl de schrijver zich in zijn parodie spelenderwijs laat gaan, komt hij los uit zijn ietwat verkrampte *gravitas* en gaat over zichzelf spreken: hij verhaalt over zijn prille jaren, toen zijn kinderjuffrouw hem sprookjes vertelde, als hij niet slapen kon, (C. 3) hij herinnert zich het figuur, dat de saaie Latijnse leraar, *frigidissimus rhetor Latinus* heet zoiets, sloeg bij een *declamatio* (C. 8). Feitelijk zijn haast al zijn grappen jeugdherinneringen: hij weet alles en nog wat te vertellen over de comedie, maar ging niet meer naar de schouwburg, noemt Ennius, Accius, Ovidius, enz. die hij sinds lang niet meer las, spreekt als een geboren en getogen inwoner van Rome over de *fabula Atellana* en de *insula Felicula*, ofschoon hij zijn werk in Carthago schreef. Diep in de Christelijke voorvechter zit de heidense rhetor, die naar boven komt, wanneer hij lacht. Daarom lijkt het niet toevallig dat deze zijn parodie, met haar verwijzingen naar de mimus, Romeinse couleur locale, drastische vergelijkingen, litteraire reminiscenties, obscene opmerkingen, persoonlijke ontboezemingen, telkens aan de Romeinse satire herinnert en in toon verwant is b.v. aan Seneca's *Apocolocyntosis*. Tertullianus kende de satiren van Varro, had op school de *imitatio* geleerd en schrijft in de trant der *Menippea*: hij kiest zijn uitdrukkingen uit de kernachtige omgangstaal, strooit met gepeperde spreekwoorden, kweekt hybridische *sesquipedalia* als *Pancarpipanniraphia*, plaatst Griekse uitdrukkingen met Griekse letters in de tekst (laat b.v. de wereld-

geest tot de Verlosser zeggen: κύριε χαῖρε „dag, mijnheer" (C. 16)), vormt nieuwe woorden, haalt parodiërend een versregel van Ennius aan (C. 7), verlevendigt zijn betoog door διαλογισμός en πρόληψις.

Dit bewijst eens te meer, hoe groot de macht der traditie was. Wanneer Tertullianus wilde hekelen, schreef hij anders dan in zijn overige werken en gebruikte de middelen, die voor het γένος der satire waren aanvaard.

Of ook de stijl der andere geschriften medebepaald is door de wetten van de γένη, waartoe zij op hun beurt behoren, kan op het ogenblik niet met zekerheid worden vastgesteld, omdat wij, eerlijk gezegd, geen tekst van Tertullianus bezitten, maar een tekst van Kroymann. Wanneer eenmaal een echte uitgave, een *corpus Tertullianeum*, met bijbehorende index verschenen is, zal met de feiten moeten worden aangetoond, of de stijl van onze Septimius zich in de loop zijns levens heeft ontwikkeld, en, niet minder belangrijk, of deze evolutie door de invloed der traditie binnen het γένος wordt doorkruist.

Maar reeds thans kan vanuit dit gezichtspunt iets gezegd worden over het moeilijkste geschrift van Tertullianus, dat zelfs Eduard Norden knarsetandend heeft doorgeworsteld, „*de Pallio*". Dit boekje, dat badinerend spreekt over het afleggen van de toga en het dragen van het *pallium* door de auteur, roept zoveel herinneringen op aan de romeinse satire, dat Joh. Geffcken een verhandeling heeft geschreven, opgenomen in zijn „*Kynika und Verwandtes*", om aan te tonen, dat de Pallio min of meer was overgeschreven van een verloren *Menippea* van Varro.

Nu mag onze natuurlijke tegenzin tegen de neiging der Duitse philologie om vrijwel iedere Romeinse schrijver als een soort van Van Meegeren in het litteraire te beschouwen, ons geen parten spelen: de argumenten van Geffcken, niet de eerste de beste, zijn indrukwekkend.

Het is inderdaad opmerkelijk, dat Tertullianus in een toespraak tot Carthagers toespelingen maakt op *canales*, die zich op het *Forum Romanum* bevonden: *canales non odoro, cancellos non adoro* (de Pallio V). Voorts wijst Geffcken op de parodiëring van de mythos van Achilles en Heracles, obscene grappen over Cloacina, de ἀνθυποφορά met *inquit*, de προσωποποία van het *pallium*, een komische woordvorming als *scytalosagittipelliger*, een aanhaling uit Pacuvius, de graecismen, de talrijke spreekwoorden. Dit alles zou aan Varro ontleend zijn. Het zij toegegeven, dat deze verschijnselen wijzen in de richting van de satire. *Maar*, met uitzondering van de προσωποποία

hebben zij stuk voor stuk hun parallel in de zoëven genoemde eigenaardigheden van „adversus Valentinianos", dat zeker niet aan een bron ontleent, en moeten dus beschouwd worden als *kenmerkende procédés van de humor van Tertullianus.* Juist de „*canales*" zijn voor dit standpunt zo bijzonder instructief: Geffcken neemt aan, dat dit uit Varro moet komen, omdat dergelijke *canales* in Carthago niet voorkwamen, zoals men zou verwachten, wanneer een Carthager zegt: „*canales non odoro*", om maar te zwijgen van Noeldecke, die het paard achter de wagen spant, eerst zonder enig bewijs het bestaan van deze *canales* te Carthago postuleert en dan tot de slotsom komt, dat Tertullianus voortdurend zinspeelt op Carthaginiensische toestanden. Wat zijn de feiten? In de dagen van Plautus waren de *canales* op het *forum Romanum* inderdaad open (Curc. 476: *in infimo foro boni homines atque dites ambulant; in medio propter canalem, ibi ostentatores meri*); maar spoedig daarna zijn ze, (als ik Van Essen mag geloven, en waarom zou ik dat niet?) overdekt (Bulletin v. d. Ver. voor Antieke Besch., XIX, Juni/Dec. 1944, pag. 33). Daaruit volgt, dat Varro nooit deze opmerking gemaakt kan hebben, omdat de *canales* in zijn tijd niet meer bestonden. Tertullianus heeft in zijn geliefde Plautus over de *canales* gelezen en als een echte snob zich *hyperurbaan* uitgelaten, zoals hij elders spreekt over de *fabula Atellana* en de *insula Felicula*, zonder zelf in Rome te zijn. De hypothese van Geffcken moet dus worden afgewezen. De beide schotschriften, *adversus Valentinianos* en *de Pallio*, zijn het onvervreemdbaar eigendom van onze Septimius, wiens stijl ook in dezen door de rhetorenschool, waar men de *imitatio* leerde, is gekleurd.

Deze beïnvloeding mag niet als litterair spieken en gebrek aan oorspronkelijkheid worden opgevat. Humor vloeit voort uit een innerlijk zijn: een gladiator met de pen als Tertullianus, die zich in zijn stijl niet liet beïnvloeden door Cicero en Vergilius, zoals andere christelijke schrijvers, maar wel aangetrokken werd door Plautus, de satire en zelfs de mimus, moet iets in zich hebben gehad van het *acetum Italum*, dat kenmerkend is voor de beeldende kunst en de letteren der Romeinen. Een echte schrijver neemt niet iets over, dat hem niet ligt: Tertullianus gebruikt de stijlmiddelen der satire omdat hij zelf een satirische ader heeft.

Omdat zijn geestigheid persoonlijk is, zijn de satirische passages in bepaalde andere geschriften, die litterair van meer waarde zijn dan de twee pamfletten, maar hier niet alle besproken kunnen worden, altijd van dezelfde soort, nl. parodiërend, negatief. Als hij

de wereldse smuk der christelijke vrouwen geselt, zegt hij tot hen: „ik zou er wat voor geven, als ik bij het laatste oordeel mijn hoofd onder Uw voetzolen mocht opheffen. Ik zou wel eens willen zien, of U werkelijk verrijst met rouge op de wangen, schmink onder Uw ogen, gebleekte haren en dat geweldig kapsel op Uw hoofd" (*de cultu fem.* II, 7). Met grimmig welbehagen wordt in *de Spectaculis* het schouwspel beschreven, dat de Christen wel mag zien, de martelingen der verdoemden, als de toneelspelers nog harder zullen schreeuwen dan op het toneel en dansers leniger dan ooit zullen springen in het helse vuur (*de Spect.* 30). Of zijn beeld van de heidense patientia als tegenhanger van de christelijke: oogluikende tegemoetkomendheid tegenover echtbrekende vrouwen met een grote bruidschat of een rijke minnaar, pluimstrijkerij bij jacht op erfenissen, gedweeë onderwerping van vraatzuchtige parasieten aan krenkende beschermheren (*pat.* 16). Men ziet, het wapen van Tertullianus is telkens weer de parodie, de negatie.

Nu kan de humor zeer verschillende vormen aannemen: zij is goedmoedig bij Plautus, phantastisch bij Aristophanes, wijs en ironisch bij Socrates. De lach van Tertullianus is niet gevoelig, zonder verbeelding, venijnig, vernietigend: *rire aggressif*, zouden de Fransen zeggen. Daarom herinnert hij telkens, wanneer hij met verheffing van stem de zeden geselt, zo aan Juvenalis, en doet voor deze in felheid en verve van taal niet onder.

Hoe verhoudt zich deze satirische trek, deze neiging tot cerebrale ontkenning van het verhevene, tot het geheel van Tertullianus' persoonlijkheid? Deze vraag moet gesteld worden, omdat de satire uit zeer verschillende gemoedsgesteldheden kan voortkomen. Zij kan, als ik het wèl zie, het laatste redmiddel zijn van een overgevoelig en vertwijfelend hart, een averechtse belijdenis der tederheid, òf de verkapte zelfkwelling van een verscheurd bestaan, dat in de tegenstander zijn *alter ego* overwint en onderdrukt, òf de verbeten afweer van een beperkt mens, die zich door iets vreemds en nieuws bedreigd voelt.

Het is wellicht mogelijk, de humor van Tertullianus, die wij satirisch noemden, nader te bepalen, wanneer wij zekere feiten niet alleen registreren, maar ook naar hun zin vragen.

1e feit: het boekje *adversus Valentinianos* bevat enige mededelingen, die zeer waardevol zijn, omdat zij hier alleen overgeleverd zijn en ons de sleutel op het Valentiniaanse stelsel in handen spelen. Die inlichtingen moet Tertullianus aan een mondelinge traditie ontlenen, want zijn enige schriftelijke bron is het verslag, dat Ire-

naeus over de ketterse leer heeft gemaakt, en dat door onze Septimius in het Latijn is vertaald. En hoe! Hij leest woorden verkeerd, vervalst de tekst om een grap te plaatsen, haalt verschillende berichten door elkaar, laat het voornaamste weg, verzint er zelf wat bij, vertaalt kortweg fout. Het is wonderlijk, dat een man, die sommige van zijn werken in het Grieks schreef en deze taal volkomen beheerste, zo'n slechte vertaling kon leveren. Maar wij weten, dat vertalen niet slechts een kwestie is van talenkennis, maar ook van geestverwantschap: wie het orgaan voor mystiek mist, zal onherroepelijk bij het vertalen van mystieke teksten fouten maken. En nu toont iedere bladzijde van Tertullianus, dat hij een man als Valentinus niet begreep en met de beste wil ter wereld niet begrijpen kon. Geen aanleg voor mystiek.

2e feit: Tertullianus heeft de noodzaak van het martelaarschap door dik en dun met haast masochistisch welbehagen verdedigd. Maar in al zijn betogen en bewijzen wordt een beschouwing van het martyrium, die in zijn tijd wel voorkomt, node gemist: dat de zin van het lijden deze is, dat het de gelovige met het lijden van de Christus verbindt. Deze gedachte zeide hem blijkbaar niets. Geen tragisch levensbesef.

3e feit: Mgr d'Alès heeft er op gewezen, dat Tertullianus zeer belezen was in de Griekse prozaïsten, maar dat zijn kennis der Griekse dichters zeer gering was. Tertullianus, zegt d'Alès, was de man van het proza. Men zou daar aan toe kunnen voegen, dat hij de Latijnse dichters uiteraard wel kende, omdat hij ze op school had moeten lezen, maar dat hij er uiterst weinig van laat blijken en het tegendeel van dichterlijk kan worden genoemd: nooit nemen zijn gedachten een hoge vlucht, er is geen droom in zijn leven. Geen gevoel voor poëzie.

Ik geloof, dat men deze drie opmerkingen kan samenvatten in de stelling, dat Tertullianus geen phantasie bezat. Die geestelijke beperktheid nu is in verband te brengen met zijn humor. Deze komt niet voort uit een gekwetste gevoeligheid (dit laatste woord is bij een zo hardvochtig man misplaatst), evenmin uit een romantische tweespalt tussen verbeelding en verstand (die trouwens in de Oudheid, behalve bij Apuleius, schijnt te ontbreken) maar uit zijn onmacht om het verhevene te ervaren. En nu mene men niet, dat hier kwaad wordt gesproken van een groot man, wanneer zijn begrenzing wordt vastgesteld. Want het vraagt onze onverdeelde bewondering, dat Tertullianus zich in zijn werken geheel geeft zoals

hij is, als een man uit een stuk, die met beide benen op de grond staat en de werkelijkheid scherp en satirisch observeert. Maar in dit alles, in zijn humor en in zijn begrenzing, is hij voor mij de echte Romein. Ook de Latijnse letterkunde treft niet in de eerste plaats door haar rijke verbeelding: de mystieke belevenis komt niet vaak aan het woord, het treurspel kan zich niet meten aan dat der Grieken, de mythe werd in hoofdzaak aan anderen ontleend. Wie dit een verwijt vindt, doet onrecht, want de Romeinse litteratuur is wel anders, maar niet minder dan andere litteraturen. Zij is zelfs op haar best, niet wanneer zij opgaat in verheven bespiegelingen, maar wanneer zij zich keert tot het volle leven van de grote stad, in de satire, niet wanneer zij zich een kunstmatig paradijs schept, maar wanneer zij de natuur en haar vormen weergeeft, in het leerdicht, niet als zij hèt lijden van de held schildert, maar als zij de komische avonturen van het volk op de planken brengt, in het blijspel. Hier, op deze gebieden, kon het eigene der Romeinen, hun scherpe blik voor het bijzondere en onherleidbare der werkelijkheid, zich uiten in de schoonheid, die aan het kunstzinnig scheppen eigen is.

Deze algemene gezichtspunten kunnen een perspectief geven aan de beoordeling van het *Apologeticum*, in litterair opzicht toch wel het belangrijkste boek van Tertullianus. Dit geschrift bevat eigenlijk geen oorspronkelijke gedachten en staat toch zo oneindig ver boven zijn voorbeelden, de Griekse apologieën. Elders heb ik de Griekse apologeten litteraire stoethaspels genoemd en ik wil daar geen woord van terug nemen. Wie meent dat de Griekse letterkunde in ieder opzicht boven de Latijnse uitmunt, leze eerst het Apologeticum en dan de werken van Justinus, Athenagoras of Theophilus. Hij zal moeten toegeven dat de Romein superieur is. Het is uiteraard niet mogelijk, deze superioriteit geheel te verklaren, omdat genialiteit een onherleidbare grootheid is. Wel mag er op gewezen worden, dat zij niet gezocht moet worden in een diepere religieusiteit: de apologeten vertegenwoordigen zonder grote verschillen hetzelfde type. Voorts was de banaliteit zo zeer tot een wet van het genre geworden, dat zelfs een gestalte als Clemens Alexandrinus, die toch zo geheel anders gericht was, er zich in zijn *rotrepticus* niet aan heeft kunnen onttrekken. Maar Tertullianus schijnt door dit soort Christendom wel bevredigd te zijn: hij is niet diep.

Verder is het waar, dat Tertullianus zich van de Grieken onderscheidt door een voortreffelijke dispositie, een stijl en een rhetorische aanschouwelijkheid. Dit kan echter niet het belangrijkste zijn:

Minucius Felix schrijft ook voortreffelijk en toch boeit hij niet zo. Het geheim moet liggen in de persoonlijkheid van de schrijver. Daar is in de eerste plaats de doordringende en ontledende behandeling der argumenten, het iuridische coloriet, een prachtig staal van Romeinse cerebraliteit, dat bij deze schrijver zo begrijpelijk is en hier verder niet ter zake doet. Tevens is er de satirische trek. Deze komt niet slechts tot uiting in enkele passages, maar *heeft het geheel gestempeld.*

De voortreffelijke kenner van Tertullianus, Joseph Lortz zegt: „Die Frage ist berechtigt, ob diese materiell so weitschichtige Polytheismus-Kritik formal irgendwie einheitlich gefärbt ist. Ohne an einer Stelle eigens zusammengefaszt und als grundlegend scharf gekennzeichnet zu sein, durchzieht tatsächliche *eine einheitliche* Stimmung die apologetischen Darlegungen Tertullians. Sie läszt sich ziemlich erschöpfend in den von T. oft gebrauchten und noch häufiger anklingenden Begriff „indignitas" zusammenfassen. Wenn man dieses Wort zusammenhält mit den verschiedensten unwilligen, entrüsteten, boshaften, spöttischen und andern mehr oder minder verwandten Bemerkungen, in denen T. gegen die Götter loszieht, und mit Ausdrücken wie „erniedrigend, mittelmäszig, abstoszend, verächtlich, minderwertig, unbegreifliche und unverantwortliche Willkür, lächerliche Absonderlichkeiten", *so hat man ungefähr T's Grundstimmung*" (Tertullian als Apologet, Münster 1927, I, pag. 170).

Deze satirische grondstemming is als een saus, die aan een eentonig en smakeloos eten een nieuwe en pittige smaak geeft. Wanneer b.v. Minucius Felix in volle ernst beweert, dat de Romeinen ezels vereren, omdat zij een godin Epona (in hun stallen?) hebben (Oct. 28), rekenen wij hem in alle ernst na dat zijn betoog waardeloos is. Tertullianus plaatst hetzelfde argument als een venijnige grap (Apol. XVI, 5): wij lachen en vergeten na te denken.

Tertullianus vond de *indignitas* niet alleen bij de heidenen: dezelfde houding heeft hij later tegen de ketters en nog later tegen de katholieken aangenomen. Dat bewijst, dat deze satirische trek een constante in zijn aard was. Dat deze samenhangt met de Romeinse volksaard en in haar litteraire vormgeving door de satire en verwante genres is beïnvloed, hopen wij in het voorgaande te hebben aangetoond. Vandaar onze slotsom: moeilijk zou men een Latijns schrijver kunnen vinden, die zo schitterend les qualités des défauts der Romeinse letterkunde doet uitkomen als Tertullianus.

OVER ONZE ZEDELIJKE BEOORDELING VAN HET BENIJDEN

DOOR

J. MAARSE

Edam

In een opstel onder de titel: Benijden, verschenen in ,,Mensch en Maatschappij" (Sept. nr 1947, p. 257–277), heeft schrijver dezes getracht de psychologische zijde van dit geestelijk verschijnsel te belichten. Hij stelt zich deze keer voor over de zedelijke beoordeling van dit verschijnsel te handelen.

Er is benijden dat ons géén aanwijzingen geeft van het karakter van de benijder en benijden dat ons wèl indicaties daarvan geeft. Het gevoel van benijden gaat in de mens, die benijdt, gepaard met het zich-bewust-zijn van een voor hem waardevol goed. Nu kan vooreerst de aard van *het goed* ons tekenen van het karakter van de benijder geven; het kan ons hoedanigheden, gezindheden, zuchten aanwijzen, die wij afkeuren, maar ook een karaktergesteldheid, die wij goedkeuren; in heel veel gevallen echter geeft het goed zelf ons geen indicaties. Op de tweede plaats kunnen wij aanwijzingen ontvangen uit de aard van het gevoel van benijden zelf; van wèlke aard dit is, wordt ons somtijds kenbaar uit de wijze waarop het zich openbaart. Wij kunnen in het benijden verschillende bestanddelen als mogelijk onderscheiden: leedgevoel, begeerte, antipathie (in tot haat toenemende graad), inferioriteits- of superioriteitsgevoel; van deze zijn het leedgevoel en de begeerte (of de wens) wel als constitutief aan te merken. Deze bestanddelen zijn gevoelens, gezindheden, die elk voor zichzelf kunnen bestaan, buiten benijden om; zij hebben hun eigen openbaringen en deze nu kunnen ons een inzicht geven in de aard van het benijden zelf en daarmee in het karakter van de benijder. Bepaalde uitingen van haat b.v. kunnen ons de diepte van het benijden doen kennen; de gretigheid van het begeren kan ons de intensiteit ervan openbaren. Het ontbreken van enig vijandig gevoel kan ons in zekere gevallen in een karakter iets aanwijzen dat wij zeer lofwaardig achten.

Van gewicht voor de zedelijke beoordeling is *het beginsel*, waaruit het benijden voortkomt, de diepere ondergrond, waarop het rust.

Onder die beginselen zijn er, die wij afkeuren en die wij goedkeuren; er zijn er ook, waaromtrent wij in het onzekere zijn of wij ze zullen afkeuren dan wel goedkeuren. Alles komt aan op de *sfeer* van gedachten, gevoelens, gezindheden in de mens, die benijdt.

Voorts kan het benijden *actief* of *passief* van aard zijn. Wij kunnen jaloers zijn, evenwel zonder dat wij de benijde persoon kwaad willen berokkenen; wij zouden ons wellicht heimelijk verheugen als zijn vreugde aan de zaak om welke wij hem benijden vergald werd of als hij die zaak verloor, maar zelve daarvoor iets doen, dat zouden wij toch niet willen. Ons benijden kan echter ook actief zijn, wij kunnen b.v. streven naar nivellatie tussen ons zelven en de andere. Zulk benijden nu, waarin een element van activiteit ligt, kan indicaties geven van het karakter van de benijder; als dit de benijder b.v. aandrijft de benijde persoon diens vreugde aan de benijde zaak te verstoren, hem de zaak te doen derven of te doen verliezen, hetzij om haar zichzelve toe te eigenen hetzij om te maken, dat de ander er niets meer aan heeft; of wel, als de benijder zich gedreven voelt de benijde persoon op het punt der benijde zaak op zij of voorbij te streven. De *middelen*, die hij alsdan aanwendt om zijne uit de (actieve) nijd in samenhang met de omstandigheden voortvloeiende oogmerken te volvoeren, kunnen licht op zijn karakter werpen. En vaak véél licht; want vooral uit de keuze der middelen, die de mensen bezigen om hun gevoel van vijandschap te bevredigen, kunnen wij iets opmaken omtrent hun karakter.

Er ligt in het benijden een leed om een goed, dat men niet heeft of niet in die mate heeft als een ander. Het kan zijn, dat men de persoon en het goed zelf om die reden liever niet ziet; men wendt het gelaat af, sluit de ogen, verwijdert zich, spreekt er niet van, neemt geen notitie, of schenkt aan gunstige oordelen over die persoon en dat goed, gesproken of geschreven, zo min mogelijk aandacht. Dit alles kan geschieden zonder enig vijandig gevoel; men kan het doen alleen om de droefheid over het gemis of het tekort niet nog dieper te gevoelen. In een bioscoop zat naast mij een meisje van een dertig jaar, naar de vinger gezien, niet verloofd. Een liefdescène speelde zich af op het doek; zij wendde het hoofd af, hield het afgewend tot het toneeltje voorbij was. Een gevoel van benijden kwam waarschijnlijk op, leedgevoel, énkel leedgevoel, want voor het opwellen van vijandig gevoel is de relatie met het benijde meisje op het doek te zwak; dat meisje staat in het bewustzijn van de

toeschouwster slechts op de achtergrond, het goed, te beminnen en bemind te worden, daarentegen op de voorgrond. Maar zij wendt zich af; de voortgezette aanschouwing zou het leedgevoel over het gemis slechts versterken en verdiepen en dat wordt instinctmatig vermeden, uit drang naar psychisch zelfbehoud. Een ander meisje, eveneens van ietwat gevorderde leeftijd, niet van een huwelijk afkerig, hoorde ik verzekeren, dat zij op straat nimmer aandacht schonk aan een trouwerij. Het laat zich op dezelfde wijze verklaren; het gevoel van benijden richt zich wel is waar op een persoon, maar deze staat in het bewustzijn slechts op het tweede plan; het goed is alles. Het instinct van het psychisch zelfbehoud openbaart zich in zulke gevallen en wel in zijn defensieve vorm. Ons (sympathetisch) verplaatsend in de gemoedsgesteldheid van zulk een persoon, wordt onze deernis opgewekt; afkeuren doen wij zulk benijden niet. Het goed waarnaar het verlangen uitgaat (door de vrouwelijke kunne in het algemeen zeer hoog geschat), geeft ons hier geen aanwijzing van het karakter, tenminste niet van het karakter dat voorwerp van ons zedelijk beoordelen is.

Er is véél benijden, waarbij het benijde goed ons geen indicaties van het karakter van de benijder geeft. Er komen vele en velerlei wensen, verlangens en begeerten in ons op, er leven vele behoeften in ons, die om vervulling, om bevrediging vragen en die vervulling en bevrediging zouden wij erlangen, indien ons een goed ten deel viel, dat ons in meerdere of mindere mate ontbreekt. Wie die ziekelijk is en telkens terneergeworpen wordt, zal wel eens niet een mens benijden, die zelden iets mankeert? Gezondheid is in ons aller oog een goed van hoge waarde. Aangenomen, dat hij de ander zijn lichamelijk welvaren niet misgunt, is er iemand, die dit benijden moreel veroordeelt? Wij keuren het niet goed en niet af; het is voor ons een uiting van een verlangen naar geluk, of beter gezegd naar vervulling van een der voornaamste voorwaarden tot geluk en zulk een verlangen leeft in ons allen. — Zal een fatsoenlijk man, die, hard werkend van de morgen tot de avond, met moeite de mond van zich en de zijnen openhoudt, niet wel eens een benijden, die geen materiële zorgen kent en met arbeid van behoorlijk geregelde duur een goed stuk brood verdient? Neem aan, dat hij de zon bij de ander in het water kan zien schijnen en hem zijn brood niet misgunt, wie keurt zulk benijden zedelijk af? — Of zal een jonge vrouw, die het huwelijksgeluk gadeslaat van een vriendin, terwijl zij haar eigen illusies ziet verbleken en verwelken, niet wel eens jaloersheid

in zich voelen opkomen? Misgunt zij het de andere niet, wij zullen haar om haar benijden niet laken. — Kan de ouderdom met z'n afgaande krachten, z'n zwakheid en gebreken niet menigmaal de jeugd met haar kracht en haar ongereptheid benijden? Keuren wij het af? Het is alles zo natuurlijk! De goederen, om welke het bij al deze gevoelens gaat, gezondheid, lichaamssterkte, een bestaan vrij van drukkende stoffelijke zorgen, huwelijksgeluk, de frisheid der jeugd geven ons geen aanwijzingen omtrent het karakter van de benijder, aangenomen dat het misgunnen ontbreekt. Wij keuren zulke gemoedsbewegingen niet af; zij hangen samen met wensen, verlangens en behoeften, die min of meer algemeen menselijk zijn, die wij natuurlijk, vanzelfsprekend achten. Het goed, dat wij missen, staat in zo'n geval in ons bewustzijn op de voorgrond, de persoon, die het goed geniet of bezit, op de achtergrond; hij is meer de aanleiding, dat wij — door contrast — het voor ons waardevolle ervan levendiger beseffen.

Er zijn tal van zieletoestanden, waarvan wij een zwakkere of sterkere notie hebben, hoewel zij aan ons eigen zieleleven vreemd zijn; een ongedurig gemoedsbestaan en een troebele geest maken het niet onmogelijk zich een voorstelling te maken van een gelijkmatig innerlijk en een klaar gedachtenleven. Het is een verschil in naturel. Benijdt de een de ander daarom, wij keuren het niet goed en niet af; zulk benijden indiceert ons wel iets van het naturel, maar niets van het karakter, tenminste niet van het karakter, dat object van ons zedelijk beoordelen is; het behelst een vaag besef, dat de ene zieletoestand meer tot het innerlijk welzijn bijdraagt dan de andere en dat innerlijk welzijn waarde voor ons heeft.

Maar somtijds indiceert het benijde goed ons wél iets van het karakter. Benijdt iemand een ander om een onreine genieting, dan keuren wij zijn benijden af en wij doen dat dan niet om dat onreine genot zelf, maar omdat de begeerte daarnaar ons de openbaring is van een gezindheid, die wij afkeuren. Benijdt iemand een mens om een voordeel of een succes, waarvan hij weten kan, dat die andere het verwierf ten koste van de integriteit van zijn karakter, loopt hij er los en luchtig over heen, dat tot het doel middelen werden gebruikt, die in ons oog verwerpelijk zijn, dan ligt in zulk benijden voor ons een indicatie van het karakter van de benijder; wij keuren het af, omdat zijn waardering van een met zijn weten aldus verkregen goed ons wijst op de zwakte of de afwezigheid van karaktertrekken, die wij loven.

Ook het omgekeerde kan het geval zijn. In het goed, dat het benijden opwekt, liggen somtijds karakteropenbaringen, die wij prijzen. *Chambon*, handelend over de herroeping van het Edict van Nantes en sprekende over de Protestanten, die tot de galeien veroordeeld werden, schrijft: ,,De veroordeelden werden vóór hun inscheping in een enge kerker geworpen, waarin zij, opeengepakt, drie weken doorbrachten. Daarna werden de toekomstige galeislaven door de landschappen en de steden heen naar de haven overgebracht. De anderen, hun zwak geworden broeders, de ,,N.Ç." (les Nouveaux-Convertis — dat waren de tot het Rooms-Katholicisme teruggevallen Protestanten), wierpen zich bitter wenend en berouwvol voor de voeten van hun trouwgebleven geketende geloofsgenoten, die zij om hun standvastigheid beneden. Het zou niet lang duren, of zij zouden zelf naar de rechtbank dringen om hun bekering als een schijnhandeling te brandmerken" [1]). Er was in hen een smartelijk besef van tekortschieting ten aanzien van een voor hen waardevol goed, nl. standvastigheid des geloofs; dit besef ging in hen gepaard met zondegevoel en werd een prikkel tot nieuwe geestelijke activiteit; zij ontwikkelden nieuwe kracht van geest en eenzelfde geloofsvastheid als bij de anderen was de schone vrucht daarvan. In het benijden van een geestelijk goed als standvastigheid van geloof ligt voor ons een openbaring van een gezindheid, die wij prijzen; het indiceert ons iets zeer waardevols in het karakter en dat doet het ook voor de Rooms-Katholiek (al zal hij de inhoud van het geloof een dwaling achten). Zo kan de wankelmoedige de man benijden, die vastheid van beginsel betoont op een ogenblik, dat hij ter wille van zijn beginsel schade lijden moet; de opstandige kan de vrome benijden om diens berusting in leed. En wanneer daarmee in de benijder de wil gepaard gaat om die geestelijke goederen — waaraan hoge zedelijke waarde door ons wordt toegekend — eveneens te verwerven, dan ligt in zulk benijden een aanwijzing van karaktertrekken, die wij prijzen. Een vrome, om haar eeuwig heil bekommerde ziel, kan een andere vrome, die sterft, benijden om diens heilsverzekerdheid. De ondergrond van al zulk benijden is de begeerte naar een goed, waaraan hoge waarde door ons wordt gehecht. Het gaat gepaard met een gevoel van bewondering voor de benijde persoon. Wij spreken in zulke gevallen wel van heilige jaloersheid; dat is overdrachtelijk bedoeld, de heiligheid slaat nl. op het goed.

---

[1]) Chambon, *Der französische Protestantismus*, 1937, p. 149.

Wij hebben noties van karaktereigenschappen, die in onszelve niet te vinden zijn. De eigenschappen en karaktertrekken, die wij ons in anderen denken, komen niet overeen met die, welke wijzelven bezitten en wij benijden hen er somtijds om. Een oude zegswijze luidt: de quaden beniden doeght, d'ouderdom joeght. Het is mij hier nu te doen om het eerste lid van dit rijm. De ,,quade" mens kan bij ogenblikken de ,,doeghtsame" benijden: de onbetrouwbare mens de waarheidslievende, de lichtzinnige de man van degelijke levensopvatting, enz. Dit kan hieruit voortkomen, dat de een meent, dat de ander tengevolge van zijn deugd gelukkiger is dan hijzelf. Maar het kan ook anders zijn: er kan in zulk benijden een zedelijke beoordeling opgesloten liggen, nl. achting voor een hoedanigheid, die men zichzelven ontzegt. Dan is zulk benijden de aanwijzing van een gezindheid in de ,,quade" mens, die wij goedkeuren. Ons *zedelijk* karakter is de maatstaf van onze beoordelingen (zedelijk) goed-slecht. Wij kunnen een eigenschap missen en toch daarvan een notie hebben en daaraan wij (naar ons zedelijk karakter) als een goed, een waarde toekennen. Om zulk een goed kunnen wij iemand benijden en dat benijden is lofwaardig. Wij hebben dan een voorstelling van het menselijke, d.i. van hetgeen een mens naar onze voorstelling behoort te zijn, maar daarnevens het pijnlijk besef, dat ons eigen karakter daaraan niet beantwoordt. Zulk benijden is een indicatie van schuldgevoel, zondebesef en dat achten wij loffelijk. —

Uit antipathie (haat) tegen een mens kan voortkomen vermaak over zijn leed. Wie benijdt, wie nijd koestert, kan zich verheugen als het benijde goed de andere niet die voldoening schenkt, welke hij ervan verwachtte en nog méér, als het hem in 't geheel geen voldoening of zelfs teleurstelling brengt, of als hij het verliest; dit alles verzacht het leed over het gemis als zodanig van het goed of neemt het weg en werkt stillend op het vijandig gevoel. Ook kan het leed verzachten of wegnemen, omdat de superioriteit van de benijde persoon en daarmee tegelijk het eigen gevoel van inferioriteit vermindert of verdwijnt, het gevoel van eigenwaarde zich herstelt. Dit alles kan oorzaak worden, dat de houding van de benijder tegenover de benijde persoon dan een andere wordt. Vandaar dat de nijd vaak met vriendelijkheid wordt verwisseld, als nl. hij, die eerst werd benijd, zijn voorrecht heeft verloren. Maar deze vriendelijkheid verraadt in haar onechtheid haar afkomst. — ,,Wat waart gij minzaam jegens haar!" — zie iemand tot een dame, die een ogenschijnlijk hartelijk gesprek gevoerd had met een andere dame, — ,,en

vroeger waart ge tegen haar zo vijandig!" — „Och", was het antwoord, „men moet niet altijd blijven wrokken; het was ook al zo lang geleden, dat die verwijdering ontstond; dat is haar trouwens ook wel aan te zien. Wat is zij oud geworden; zij is verschrikkelijk vervallen!" In het slot van dit antwoord lag voor een deel de verklaring van hetgeen de ander bevreemdde [1]).

Er is alzo medelijden, vals medelijden, waarin leedvermaak schuilt; leedvermaak hierover, dat iemand de zaak om welke hij vroeger benijd werd, verloren heeft; de nijd verdween, maar het leedvermaak vindt nog in die nijd zijn wortel. „In de gouden schede van het medelijden steekt soms de nijd" (Nietzsche).

Mandeville zegt ergens, dat, dewijl ieder gelukkig wil zijn, genot smaken en leed vermijden, onze zelfliefde ons, als wij ons ongelukkig gevoelen, in ieder schepsel van wien wij menen, dat het reden heeft zich gelukkig te voelen, een mededinger in geluk doet zien en het ons een zekere voldoening geeft als wij zien, dat het geluk verstoord wordt, ook al brengt dat onszelven geen voordeel. Hij licht dat toe met een voorbeeld: om een welgekleed heer, die met slijk wordt bespat door een wagen, wordt, méér dan door zijn gelijken, gelachen door degenen, die maatschappelijk lager zijn dan hij, omdat zij hem meer benijden; zij weten dat hij er boos over is en menende, dat hij gelukkiger is dan zijzelven, zijn zij blij, dat hem op zijn beurt een ongemak treft. — Lees ik in plaats van „zelfliefde": benijden en in stee van „een mededinger in geluk": een meerdere in geluk, dan onderschrijf ik die gedachte en die waarneming. Er kan nog aan worden toegevoegd, dat het een mens voldoening kan schenken, dat meerdere geluk zèlf te verstoren, ook al brengt het hem generlei voordeel. Het is de bevrediging van een wens naar nivellatie, die, behalve uit de nijd, mede voortkomt uit een behoefte niet alléén in het ongeluk te zijn. Kwam het b.v. niet voor tijdens de Duitse razzia's, dat door personen, die daardoor getroffen waren, de aandacht der mensenjagers werd gevestigd op anderen, die gelukkig de dans ontsprongen waren, en zulks enkel uit nijd, uit de gedachte: ik niet alleen in het ongeluk, gij ook? Uit nijd kwamen zo voort aanbrengerij en verraad.

Er kan derhalve nivellatie-drang liggen in het (actieve) benijden. Die nivellatiedrang kan uitermate worden versterkt, wanneer de haat actief is (want haat kan ook passief zijn, hetzij doordat hij

---

[1]) Laurillard, *De zeven hoofdzonden.*

machteloos is, hetzij doordat hij door andere neigingen in de mens in bedwang wordt gehouden). Haat nu is een (geïntellectualiseerde) vorm van de toorn en hangt als zodanig samen met en kan zich openbaren in het vernietigingsinstinct, dat er in ons schuilt. Actieve nijd kan dit instinct in ons wakker maken: de ene vrouw zou in jaloerse haat de andere de schoonheid van het gelaat willen krabben, enz. De algemene tendentie, die er in die nijd ligt, is: het goed om hetwelk men iemand benijdt, minder waardevol voor hem te maken, het hem te doen verliezen of het te vernietigen: kan *ik* niet van de benijde zaak genieten, *gij* zult het ook niet.

De nijd verbergt zich gewoonlijk voor de benijde persoon; hij is als de vleermuis, die het daglicht schuwt. De benijder vreest namelijk een verdieping van zijn leed als hij zijn nijd aan de benijde persoon laat merken; want deze voelt licht het element van antipathie, dat er in steekt en de benijder vreest, dat de ander zich uit vergeldingszucht vergenoegd zal tonen over de benijde zaak en vermaak zal scheppen in zijn leed, wel wetend, dat dit het leed van de benijder nog vermeerderen zal; de benijde persoon weet dat de nijdigaard niet beter geplaagd kan worden dan door diens nijd nog aan te wakkeren. Dit betoon van vergenoegdheid valt hem des te gemakkelijker omdat de zaak voor hem zelve gewoonlijk eveneens een goed is, iets, waaraan hij waarde hecht en van welks bezit hij juist door de aan de dag getreden nijd zich levendig bewust wordt. Is hij tot vergelding van het nijdbetoon geneigd, dan veinst hij soms zelf een nog groter vergenoegdheid dan de zaak hem in werkelijkheid schenkt, teneinde het leed van de benijder te verdiepen. Bij deze wil om te verbergen kan dan nog dit bijkomen: de nijd verbergende, wordt tevens het gevoel verborgen van zelf de mindere te zijn; vaak wordt voorzien, dat als dit aan de dag zou treden, in de benijde persoon een gevoel zou worden gewekt van zelf de meerdere te zijn en als dit getoond werd, zou het leed van de benijder nog toenemen.

Omdat de nijd zich versteken wil, wordt hij zo een meester in het veinzen, doet hij zich een masker voor. De benijder houdt zich dikwijls groot; eerder dan de persoon, die hij haat, te laten merken, dat hij hem benijdt, zou hij onder zekere omstandigheden nadeel willen lijden, er een prijs voor willen betalen, als hij de vijand verbitteren kon door hem niet het genoegen te schenken van hem te laten merken, dat hij benijd wordt. Zo kan hij veinzen, dat hij de ander de benijde zaak niet alleen niet misgunt, maar hem die zelfs

gaarne gunt, en dat, terwijl onder gedwongen opgewektheid het hart verteerd wordt door nijd.

Maar is er een zwijgende nijd, er is ook een sprekende nijd. De nijd, die zich uitspreekt, aldus Nietzsche, geeft zich al sprekend verlichting en wordt milder. De nijd, die doodstil is en zwijgt, die wenst, dat iedereen zou zwijgen en woedender wordt als dat niet gebeurt, de zwijgende nijd, verdiept zich in het zwijgen [1]). De sprekende nijd vergroot de gebreken van de benijde zaak; hij overdrijft, heeft enorme kwalificaties voor de minste fouten. Door het neerhalen van de benijde zaak en daarmee van de bekwaamheid van de benijde persoon, heft de benijder zichzelve in zijn bewustzijn omhoog. De strekking van zijn uitlatingen is: afdoen aan lof, zelfs aan verdiende lof, kleinering van verdienste. Zo zegt Mandeville van de nijd in schrijvers van boeken: ,,zij verbergen hun eigen zwakheid; zij lezen het werk van de benijde persoon zorgvuldig en gevoelen mishagen bij iedere schone passage; zij speuren enkel naar fouten en verlangen naar geen groter feest dan een grove fout; in hun critiek zijn zij vitterig en streng, maken bergen van molshopen, willen geen fout verontschuldigen, maar overdrijven de geringste weglating als een kapitale blunder."

Raak getekend wordt ons het boosaardig benijden (de nijd) door Schopenhauer: ,,Bij de nijd, die gericht is tegen gaven der natuur, persoonlijke voortreffelijkheden (b.v. bij vrouwen schoonheid, bij mannen geest), blijft niets over dan de bevoorrechte bitter en onverzoenlijk te haten. Vandaar zijn enige wens, wraak te nemen aan het voorwerp van zijn haat. Hierbij bevindt hij zich echter in de ongelukkige toestand, dat al zijn slagen machteloos neerkomen, zodra aan de dag treedt, dat ze van hém uitgegaan zijn. Vandaar, dat hij zich even zorgvuldig verbergt als de heimelijke zonden der wellust en nu een onuitputtelijke uitvinder wordt van listen, streken en knepen om zich te omhullen en te vermommen, teneinde ongezien zijn voorwerp te wonden. Dan zal hij b.v. de voortreffelijkheden, die zijn hart verteren, met het meest onbevangen gezicht ter wereld ignoreren, ze in het geheel niet zien, niet kennen, ze nimmer bespeurd, noch ervan gehoord hebben, en zo zich een meester tonen in het veinzen. Hij zal met grote geraffineerdheid degene wiens schitterende eigenschappen aan zijn hart knagen, schijnbaar als onbetekenend geheel over het hoofd zien of geheel vergeten hebben.

---

[1]) Nietzsche, W.W. IX, p. 37 (Musarion-Verlag).

Hij zal zich daarbij evenwel moeite geven door geheime kuiperijen alle gelegenheden, dat de eigenschappen zich vertonen en bekend worden, af te snijden. Hij zal ook vanuit het donker afkeuring, hoon, spot en laster uitzenden gelijk de pad, die uit haar gat haar gif spuwt. Hij zal onbeduidende mensen, of ook het middelmatige, ja zelfs het slechte in dezelfde soort van prestaties prijzen. Kortom, hij wordt een meester in het kwetsen, zonder zich te laten zien. Maar wat helpt het? — het geoefende oog herkent hem tóch. De schuwheid en de vlucht voor zijn object verraadt hem reeds. Vandaar: hoe meer glans het object bezit, hoe meer het alleen staat; weshalve mooie meisjes geen vriendinnen hebben. Zijn haat — waarvoor generlei aanleiding bestaat — verraadt hem, doordat die haat om de geringste, ja vaak slechts ingebeelde reden tot de heftigste uitbarsting komt..." En Schopenhauer geeft de wijze raad: „Men vergete niet, dat waar de nijd is, de haat hem vergezelt en men hoede zich uit de benijder een valse vriend te laten worden. Daarom is de ontdekking van de nijd van gewicht voor onze veiligheid. Daarom moet men hem bestuderen om hem op het spoor te komen, daar hij overal te vinden, steeds incognito zijn weg gaat of ook als de pad in donkere gaten loerende is."

En op een andere plaats gewaagt hij van de nijd tegen persoonlijke begaafdheden met deze woorden: „De nijd is op ieder gebied de ziel van de overal bloeiende, stilzwijgende en zonder afspraak zich verzamelende bond van alle middelmatigen tegen de enkele uitblinker. Niemand wil nl. zulk ene in zijn werkingssfeer weten en in zijn nabijheid dulden; „als iemand onder ons uitmunt —, dat hij elders ga uitmunten!" Dat is overal het eenstemmig parool van de middelmatigen. Bij de zeldzaamheid van het voortreffelijke en bij de moeilijkheid, die het ondervindt, begrepen en erkend te worden, komt dus ook nog het eendrachtige werken van de nijd van tallozen om het te onderdrukken, ja, het zo mogelijk geheel te verstikken. Vandaar, dat zodra in enig vak een eminent talent te bespeuren is, alle middelmatigen in dat vak zich eenparig moeite geven, het te bedekken, het de ontplooiingsmogelijkheid te benemen en op alle wijze te verhinderen, dat het bekend wordt en aan de dag treedt; niet anders, als was het een hoogverraad, begaan aan hun onbekwaamheid, platheid en stumperigheid. Meestal heeft hun stelselmatige onderdrukking geruime tijd gunstig gevolg, omdat juist het genie (dat z'n zaak met kinderlijk vertrouwen aan hen aanbiedt, opdat zij daaraan vreugde mochten beleven), tegen de listen en

streken van lage zielen, die slechts thuis zijn in het gemene — maar daar dan ook ten volle — het minst opgewassen is, ja, ze zelfs niet vermoedt, noch verstaat en deswege, teleurgesteld over de ontvangst, misschien aan z'n zaak begint te twijfelen; daardoor kan het echter zijn zelfvertrouwen verliezen en zijn streven opgeven, als hem niet nog te rechter tijd de ogen over die nietswaardigen en hun drijven open gaan. De nijd der Duitse musici heeft er zich een mensenleeftijd lang tegen verzet de verdiensten van Rossini te erkennen; ik ben er getuige van geweest, dat men aan een grote liederentafel, om hem te honen, op de melodie van zijn onsterfelijk „di tanti palpiti" het menu afzong. Machteloze nijd!" [1]).

De haat schenkt zichzelf voldoening door de benijde persoon verdacht te maken, hem te belasteren en kwaad van hem te spreken. De broodnijd b.v. tast hem aan in zijn goede naam om zijn klandizie te verminderen of klanten naar zich toe te trekken; de minnenijd spreekt kwaad, stookt, zoekt een breuk te bewerken tussen de benijde persoon en de beminde partij en deze van hem af te troggelen. Kwaadspreken, laster is dan tevens een middel om een doel te bereiken en dat doel is het benijde goed zelf aan zich te trekken. De haat kan zich op talloze manieren uiten en zich voldoening geven en ons inzicht in iemands karakter geven. En daar de nijd haat behelst, kan de nijd dit eveneens.

(Wordt vervolgd)

---

[1]) Schopenhauer, *Parerga* II, §§ 114, 242.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. A. Blok, *De Bhagawad Gîtâ.* 2e druk, N.V. Kluwer's U.M., Deventer 1947, 103 blz., geb. f 3,25.

Na een beknopte inleiding volgt een vertaling van het „lied des Heren' , die niet op het oorspronkelijk teruggaat maar op een vijftal moderne vertalingen, welke de schrijver onderling vergeleek. Hoewel dus voor studiedoeleinden onbruikbaar, geeft het boekje wel een behoorlijke indruk van de inhoud van de Gîtâ. H. W. Obbink

L. Hoyack, *De boodschap van Inayat Khan.* N.V. Kluwer's U.M., Deventer 1947, 275 blz., f 4,75.

L. Hoyack, *De onbekende Koran.* N.V. Kluwer's U.M., Deventer 1947, 209 blz., f 4,75.

Men kan de schrijver van deze beide boekjes een grote vlotheid van pen en een opmerkelijke belezenheid niet ontzeggen. Eenmaal op gang gekomen, roert hij vele en velerlei zaken aan die niet direct met zijn onderwerp verband houden, en hij doet dit op zeer onderhoudende wijze. Helaas is zijn godsdiensthistorische kennis hieraan niet evenredig, en nog minder is dat het geval met zijn critisch vermogen. Dat de auteur een sterke voorliefde heeft voor de esoterische oosterse wijsheid (het boek over Inayat Khan toont dat heel duidelijk) en een daarmee corresponderende afkeer van alle „dogmatische" religie, moet hij zelf weten, maar dat ontslaat hem niet van de plicht een zo zuiver mogelijk beeld te geven van de religieuze verschijnselen waarover hij spreekt. Daar mankeert echter veel aan. Dat elke religie een levend organisme is met een eigen habitus, en ook alleen als zodanig verstaan worden kan, ontgaat hem blijkbaar geheel. Het lust mij niet alle misverstanden te signaleren; ik wijs alleen bij wijze van voorbeeld op de volkomen dilettantische wijze, waarop de etymologie van de term „sufisme" wordt behandeld (I. Khan, 9) en op de wijze waarop Islam en Christendom zogenaamd godsdienstwetenschappelijk worden vergeleken (passim in de Onbekende Koran).

H. W. O.

J. G. Slothouwer, *Inleiding in de symboliek der vrijmetselarij op godsdienst-historischen grondslag.* Van Stockum en Zn, Den Haag, 1947, 355 blz., f 16,90.

De schrijver heeft zijn werk breed opgevat: de eerste 152 bladzijden van zijn boek worden ingenomen door algemeen godsdiensthistorische beschouwingen. Na een inleidend hoofdstuk bespreekt hij de inhoud van de termen rituaal en ritus, het Heilige (kosmos of natuur; leven en dood; de goden en hun functies), het Heilige in de verschijning (heilige plaatsen, tijden, personen) en de heilige handeling. Eerst een volgend hoofdstuk

handelt over handelingen met religieuze betekenis in de riten der vrijmetselaren. Dan keert hij weer terug tot de phaenomenologie: de heilige gemeenschap, en eindigt met een soort anthropologie. In een nabeschouwing volgen ten slotte nog een 27-tal bladzijden over de betekenis van de symboliek voor de tegenwoordige vrijmetselaar.

Een uitvoerige bibliografie somt een lange rij godsdiensthistorische werken op, die door de auteur zijn geraadpleegd. Met alle erkenning voor de ijver waarmee hij zich in de stof heeft ingewerkt, heb ik verschillende bezwaren tegen dit boek. De schrijver erkent volmondig dat hij geen vakman is. Hij interesseert zich voor de godsdiensthistorische achtergrond van de Vrijmetselaarsriten, en heeft zijn bevindingen te boek gesteld ten behoeve van zijn medebroeders. Dat de geschooldheid voor een onderzoek als dit hem ontbreekt, blijkt dan ook telkens weer. Hij stelt verschillende meningen van terzake kundigen naast elkaar, praat er wat over, doet al of niet een keuze, maar een bepaalde kijk op de zaak, en dus ook een vaste lijn, is niet te vinden. Dat dingen die op elkaar gelijken daarom nog niet gelijk zijn, ontgaat hem nog wel eens. Evenzo dat feiten andere dingen zijn dan de door een of andere geleerde gegeven interpretatie van die feiten. Zoals het vaak bij een dergelijk boek gaat: wat in de vaklitteratuur als onderstelling gegeven wordt, omringd met de nodige vraagtekens, komt hier als stellige bewering of als vaststaand feit voor de dag. De schrijver zegt zeer veel te danken te hebben aan de geschriften van Kristensen. Inderdaad is diens invloed duidelijk speurbaar, bijna op iedere bladzijde, en het boek is mede aan hem opgedragen. Maar diens akribie ontbreekt, ook diens scherpe formulering. De schrijver had zijn rijkelijk breedsprakig boek beter de helft korter kunnen maken en een beknopte, zakelijke uiteenzetting geven van de riten der Vrijmetselarij en hun symbolische betekenis. H. W. O.

OUDE TESTAMENT

A. VAN DEN BORN, *Prophetie metterdaad* (Serie Bijbelse Monographieën). J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1947, 83 blz.

De schrijver, die in 1935 te Nijmegen promoveerde op een dissertatie over de symbolische handelingen der profeten, geeft in dit boekje een hernieuwde studie over hetzelfde onderwerp, welke op verschillende plaatsen van nieuw inzicht in de materie getuigt. De auteur is steeds meer tot de overtuiging gekomen, dat verschillende symbolische handelingen niet een eigenlijk, vooropgezette, symboliek inhouden, maar gebeurtenissen verhalen uit het leven der profeten, die achteraf voor hen symbolische betekenis kregen en door hen als symbolische handelingen worden voorgesteld. Zij zijn dus meer inkleding van werkelijkheid. Dit betekent niet, dat zij in visioenaire zin moeten worden opgevat. De auteur onderscheidt verschillende typen van symbolische handelingen; er zijn dramatische (b.v. Jer. 43 : 8–13), echt symbolische en allegorische (Zach. 11 : 4–17; 13 : 7–9; Jer. 25 : 15–29) handelingen, maar ook die een oor-

spronkelijke levenservaring verhalen in de vorm van een symbolische handeling.

Tot deze laatste worden vooral Hos. 1–3; Jer. 16 : 1–9; Ez. 21 : 11v.; 24 : 15–24 gerekend. Tegen sommige als symbolisch voorgestelde handelingen verzet zich het geestelijke inzicht (Hos. 1–3; Ez. 5 : 1–4); ze kunnen niet als vooropgezette handelingen, door God geëist, worden beschouwd. De auteur heeft hier, evenals bij enkele andere, zedelijk-geestelijke of aesthetische bezwaren; zo zou Hos. 1–3 letterlijk opgevat, in strijd zijn met Gods wil, en Ez. 5 : 1 v.v. in strijd met de profetische waardigheid.

In verband met verschillende moeilijkheden komt de schrijver (o.i. terecht, ook al zou over de verdeling te twisten zijn) tot de veronderstelling, dat er meer dan een gegeven in sommige teksten dooreenloopt; zo b.v. Jer. 19; Ez. 4; 12. Er lopen dan bepaalde tradities door elkaar.

Deze eerlijke studie is nawerking en overdenking waard. Het is onmogelijk ze in onderdelen te behandelen. Het beginsel van onderscheiding in verschillende typen symbolische handeling is zeer juist en instructief. Onjuist acht ik het onze morele en aesthetische waarderingsoordelen als norm aan te leggen voor het al of niet historische karakter der symbolische handelingen. O.i. is de schrijver hierbij niet voldoende uitgegaan van „zeitgeschichtliche" en oosters-psychologische data. Hij is te veel westers-christelijk in zijn beoordeling. Ook heeft hij m.i. wel enige elementen in de tekst verwaarloosd, die een ander gezichtspunt mogelijk maken; b.v. in Hos. 3 is alleen formeel van een huwelijk sprake, in Hos. 1 heeft waarschijnlijk de formule *esjet zenoenim* wel iets te zeggen (niet *zona*). In Ez. 24 is vs 23*b* buiten beschouwing gebleven; de profeet acht 't rouwen om de stad onmogelijk, niet omdat de stad de moeite van het rouwen niet waard is, maar omdat de slag te vreselijk is en te zeer de eigen schuld tot bewustzijn brengt; men kan hier alleen wegduiken in smart en schuldbesef. Ook is het m.i. onjuist om de parallele teksten bij Ezechiël direct voor onecht te verklaren. De neiging bij Ezechiël tot in finesses te gaan bij de symboliek, kon wel eens samenhangen met de oude priesterlijke zienswijze van Ezechiël. Zodat het boek mij niet overtuigd heeft van de these, die het verdedigen wil.

Ondanks mijn bezwaren acht ik deze eerlijke studie, die met realiteitszin is geschreven, de moeite van het kennis nemen zeer waard. Echter zal men nog reëeler moeten zijn in de erkenning van de afstand van oud-Israël en onszelf.

TH. C. VRIEZEN

M. A. BEEK, *Amos*, Een inleiding tot het verstaan der Profeten van het Oude Testament, N.V. „De Tijdstroom", Lochem, 1947, 55 blz.

In de bekende reeks „Uit de Wijngaard des Heren", een serie inleidingen tot belangrijke Bijbelgedeelten, gaf de Amsterdamse Oud-Testamenticus Beek een klein geschriftje over de profeet Amos. Geen commentaar, maar meer een opstel over het wezen der Oud-Testamentische profetie in het algemeen en die van Amos in het bijzonder. Het werkje

heeft geen andere pretentie dan een handleiding te willen zijn voor het geven van bijbelcursussen en dergelijke. Ongetwijfeld zal het aan dit doel enige diensten kunnen bewijzen. Toch geloof ik dat de bedoeling van het werkje beter tot haar recht gekomen zou zijn als de omvang de helft groter ware geweest. Juist waar het er hier om ging het grote publiek enig inzicht in het zo moeilijk te begrijpen verschijnsel van de Oud-Testamentische profetie bij te brengen, had de Schr. met het maken van enkele losse, op zichzelf wel aardige, opmerkingen in geen geval mogen volstaan. De vraag mag dan ook gesteld worden of de ondertitel niet op iets bescheidener wijze geformuleerd had kunnen worden. Om tot het „verstaan" van de Profeten iets bij te dragen is een summier verhaal als hier aangeboden wordt ten enenmale onvoldoende. H. A. Brongers

Kr. Strijd, *Jeremia*, De roep Gods in deze tijd. N.V. „De Tijdstroom", Lochem, 1946, derde druk, 164 blz.

Waar het hier de derde druk van een geschrift betreft, zal de auteur met een zeer korte bespreking genoegen moeten nemen. Gelijk uit de ondertitel reeds kan worden afgeleid, heeft de Schr. er niet zozeer naar gestreefd op het bijbelboek Jeremia een commentaar in de gangbare zin des woords te geven als wel de prediking van Jeremia te confronteren met de stoffelijke en geestelijke noden van onze eigen tijd. Het wil mij echter voorkomen dat hij daarmede de bedoeling van deze serie, die toch niet meer wil dan op belangrijke Bijbelgedeelten een inleiding te geven, onbewust geweld heeft aangedaan. Een actualisering van Jeremia's profetie is m.i. alleen in de prediking op haar plaats, ja daar zelfs dwingend voorgeschreven. In een commentaar is dat zeer beslist niet het geval. Daar wil natuurlijk niet mee ontkend zijn dat in dit boekje vele goede en treffende dingen worden gezegd. Alleen, in een preek zouden ze beter tot hun recht gekomen zijn. Anderzijds bewijst het feit, dat van het werkje in betrekkelijk korte tijd reeds een derde druk kon worden opgelegd, dat een actualiserende behandeling van een profetisch geschrift ook buiten de muren van de kerk door velen wordt gewaardeerd.

H. A. B.

NIEUWE TESTAMENT

H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*. Kopenhagen, 1947, IX + 370 blz.

Deze studie van een Zweeds theoloog is een deel uit de serie Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis. De ondertitel duidt reeds aan, dat de schrijver de achtergrond van het evangelisch verhaal van de verheerlijking op de berg wil tekenen. Inderdaad neemt de beschrijving van de motieven, die naar de mening van de schrijver achter Marc. 9 parr. liggen, verreweg de grootste plaats in, 242 van de 306 blz. Daarna volgen nog enkele appendices en een uitvoerige bibliografie. Uit deze laatste blijkt duidelijk, wat ook reeds bij het lezen van het boek aan de dag

komt, in welk een omvang allerlei literatuur, tot de nieuwste gegevens toe, is verwerkt.

De hoofdstelling van het boek vindt men misschien het best uitgedrukt in deze woorden van de schrijver (p. 4 s.): „Nous sommes d'avis qu'il n'y a pas seulement concordance de temps entre l'épisode de la Transfiguration lui-même et la fête juive des Tabernacles, mais aussi que certains des phénomènes relatés à titre d'éléments caractéristiques au cours de la scène sur la montagne sont en étroite relation avec cette fête en laquelle s'exprimaient à un degré tout particulier les espérances religieuses du peuple juif dans le siècle à venir." Met een overstelpend materiaal wordt deze stelling toegelicht. Het is zeer de vraag, of het overal wel die kracht van bewijs heeft, die de schrijver eraan toekent. Ook zelfs wanneer men uitsluitend wil spreken van motieven, zal men toch niet al te haastig parallellen mogen construeren. Soms heeft het werk meer het karakter van een phaenomenologisch overzicht — en als zodanig is het m.i. buitengewoon belangrijk — dan van een verhelderende toelichting op het verhaal van de verheerlijking. Een van de appendices, waarin Marc. 2 : 1–3 : 6 wordt besproken, toont aan, tot welke deraillementen deze methode kan leiden, als zij als exegese wordt toegepast. Als de schrijver deze beschrijving van een sabbatsdag in het tweede evangelie wil lezen als een prefiguratie van de grote sabbat der Messiaanse tijden, wordt de tekst wel zeer sterk verwrongen (p. 318 ss.).

Niettemin is dit boek om de vele gegevens, die hierin verwerkt zijn, zowel voor Oudtestamentici als Nieuwtestamentici van groot gewicht.

De wijze waarop dit boek is uitgegeven, met aan het slot de mooie reproducties van de fresco's uit de synagoge van Doura, bewijst, dat het komt uit een land, waar men werkelijk papier heeft en niet die substantie, die er bij ons tegenwoordig vaak voor doorgaat. J. N. SEVENSTER

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

G. F. DIERCKS, *Tertullianus De Oratione.* Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar. Paul Brand, Bussum, 1947. CIV en 312 blz. met register (Proefschrift Amsterdam).

Deze studie over een betrekkelijk eenvoudig, maar intussen toch zeer rijk, klein geschrift van Tertullianus neemt een goede plaats in de steeds toenemende reeks van ernstige studies, die in ons land aan deze schrijver werden gewijd. De prolegomena behandelen al het nodige, van de handschriften en edities af tot de datering en de aard van het stuk, dat door Dr Diercks als een voordracht, weliswaar voorbereid, niet als een schriftelijke studie wordt beschouwd, toe. De vertaling wordt onmiddellijk naast de tekst gegeven en gevolgd door de commentaar. In 3, 3 herstelt Diercks de lezing si meruerimus, waar Gelenius, Iunius en Rigaltius si meminerimus lazen. Er staat: Proinde igitur et nos, angelorum, si meruerimus, candidati etc. en de vertaling luidt: derhalve ook wij, van engelen, als wij het verdiend zullen hebben, candidaten. Dit is gezien de goede ver-

dediging van de herstelling (p. 83) o.i. geen gelukkige vertaling. In de aantekening op blz. 11 wordt zij geparaphraseerd, hetgeen veel beter voldoet. Eigenlijk is het geen vertaling, want de plaats is er niet uit te begrijpen. Tertullianus weergeven met haast even weinig woorden als hijzelf gebruikte, achten wij geen gelukkig streven. Zoals vaak in commentaren, en zoals ook moeilijk anders kan, vinden wij ook hier soms abrupte verwijzingen naar massa's litteratuur, waar het eigen oordeel van de commentator ons veel meer zou interesseren. Het eveneens op blz. 83 aangehaalde traditionele oordeel van Tixeront (niet Tixéront!) b.v. over meritum bij Tertullianus bevredigt ons allerminst. Hoe Dr Diercks kan beweren (109), dat Tertullianus de dagelijkse communie onder één gedaante kent, is ons niet duidelijk; uit zijn interpretatie van de vierde bede van het Onze Vader mag men zoiets toch niet opmaken?

Een tweede voorbeeld van echt dissertatie-achtig streven naar complete verwijzingen zonder dat men daarmee een stap verder tot het verstaan komt, vinden wij blz. 117: „exomologesis: Voor de verschillende betekenissen en plaatsen zie het, overigens niet geheel bevredigend, artikel in de Thesaurus". Wij vragen ons af, wie *niet* in de Thesaurus zal kijken, als hij een woordbetekenis en -geschiedenis zoekt. Dat hoeft men toch zeker niemand nog extra aan te bevelen. Maar wat de lezer zou willen weten, is, wat er te corrigeren of aan te vullen valt, en dat zegt Dr Diercks nu juist niet. Zeer interessant is de commentaar ad 16 over het gaan zitten na het gebed, trouwens op vele andere plaatsen evenzeer, zodat wij dit proefschrift wèlgeslaagd achten, ook om zijn liturgische gegevens.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

Katholicisme en de wereld van nu. Delftsche Uitg. Mij, Delft, 1947, 168 blz.

In deze uitgave zijn de vijf voordrachten gebundeld, die door de R.K.S.V. Sanctus Virgilius in het voorjaar van 1947 voor de Delftse studenten zijn georganiseerd. Zij handelen over het Katholicisme ten opzichte van: Protestantisme, Humanisme, Kapitalisme, Communisme en Amerikanisme en werden uitgesproken resp. door Dr W. H. van de Pol, Prof. van der Ven, Dr E. Brongersma, Dr A. van de Wey en Dr B. H. H. Vlekke. Zij zijn alle helder en boeiend en de uitvoering van het drukwerk is uitstekend. Wij bepalen ons tot de eerste voordracht, waarin Van de Pol de overeenkomsten en de verschillen tussen geloven in R.K. en in Protestantse zin zeer duidelijk schetst. De verschillen zijn: het sola Scriptura; het komen van de H. Schrift tot de Kerk, en niet andersom, welke weg echter naar Katholiek inzicht van de ware Kerk af moet voeren, evenals het persoonlijke verklaren der H. Schrift buiten de objectieve maatstaf der Openbaring en de bijstand die de Heilige Geest verleent aan de Kerk; voorts de betekenis gehecht aan en de functie dus van de Incarnatie, het begin van de Herschepping, in geloof en theologie. „Hoe onmisbaar de prediking van het feit van de Verzoening ook is, deze prediking alleen is niet voldoende om deel te geven aan de Werkelijkheid, die gepredikt wordt. Door het mysterie van de Incarnatie zijn geschapen

dingen ten nauwste betrokken bij het Heilswerk. Het is op grond van dit mysterie, dat de voortzetting van Christus' verlossingsarbeid een sacramenteel karakter draagt" (blz. 23). De Kerk is het Lichaam van Christus voor de Katholiek (22) en „het is zoo omdat Christus het zoo, en niet anders in het leven heeft geroepen als vrucht en afsluiting van Zijn Heilswerk" (25). De Katholiek let voortdurend op het geheel van de geloofsinhoud; de Protestant vraagt naar de kern, doch dit leidt tot een toonbeeld van betreurenswaardige armoede en verminking, zegt Van de Pol (29).
B. v. D. B.

J. C. A. Fetter, *De Russen en hun Kerk*, 264 blz., Van Loghum Slaterus, Arnhem 1947.

In de laatste tijd begint men ook in Nederland studie te maken van de kerk in Rusland. Dit blijkt niet alleen uit tal van tijdschriftartikelen, doch ook uit verschillende grotere publicaties. Voor ons ligt thans het mooie boek van Dr Fetter, *De Russen en hun Kerk*.

In ons land, evenals trouwens in het gehele Westen, lopen de meningen omtrent betekenis en toekomst van de kerk in het nieuwe Rusland nog al uiteen. De meest gangbare opinie is wel deze: wat er nog van de kerk over is — en dat is bedroefd weinig — maakt thans gemene zaak met het atheïstisch communisme en wordt door de machthebbers van het Kremlin voor imperialistische doeleinden gebruikt, doch zal te gelegener tijd volkomen vernietigd worden. Daartegenover staat de veel minder verbreide mening, dat de zgn. verzoening tussen kerk en staat, die tijdens de jongste oorlog plaats vond en waardoor zich gunstige perspectieven openden voor de door lijden en vervolging gelouterde kerk, een feit van historische betekenis zal blijken te zijn. Het standpunt van Dr Fetter houdt ongeveer het midden tussen deze twee zienswijzen. Naast grote gevaren — het meest dreigende is wel Dostojewsky's Grootinquisiteur — ziet de auteur ook nieuwe mogelijkheden. Hij is dan ook niet zonder vertrouwen voor de toekomst. [1]) „Overal sterft het geloof in Christus af, doch alom ontwaakt het ook. Waarom wel in het Westen en niet in het Oosten?" De schrijver geeft toe, dat het ons, Westerse democraten, niet gemakkelijk valt Oosterse kerkpolitici te verstaan en te waarderen, doch maant aan tot voorzichtigheid in het oordelen, omdat Rusland zo ver van ons verwijderd is. Volgens Dr Fetter is het aan geen twijfel onderhevig, dat de Orthodoxe kerk in de Sowjetstaat een niet te onderschatten factor

[1]) Het is interessant ook eens de mening van een insider te vernemen over de nieuwe positie van de kerk in Rusland. Hierover schrijft Archimandriet Dionissios, de prior van de Russische Orthodoxe Gemeenten in Nederland, het volgende: „Daardoor (d.w.z. door de vuurproef van de revolutie heeft de Orthodoxe Kerk veel van haar schatten verloren en is het aantal harer gelovigen zeer verminderd; maar de positieve zijde van haar beproevingen was dat zij innerlijk vrij werd en van vreemde elementen gezuiverd. De Kerk werd van de Staat afgescheiden. Daardoor verloor zij haar interne vrijheid niet, maar doordat de Kerk van de Staat gescheiden werd, kreeg zij door deze scheiding de mogelijkheid haar invloed vrij en zelfstandig op het volk uit te oefenen. De invloed der Kerk werkt van binnen uit, van een afzonderlijke ziel tot een gemeenschap van zielen, en niet omgekeerd. Door het heiligen van afzonderlijke zielen streeft de Kerk naar het

is. „De beroemde Iberische kapel, waarop de Marxistische spreuk te lezen stond: Godsdienst is opium voor het volk, is heropend. Stalin heeft op de kerk zijn leuze toegepast: „wat niet vijandig is aan de Sowjetmacht, dat kan geduld worden." (Hier ziet men onmiddellijk het verschil met Lieb's visie, die, als wij zijn boek goed begrepen hebben, wij aldus zouden kunnen formuleren: het communisme is bezig dusdanig te evolueren, dat een reconciliatie met — misschien zelfs een terugkeer tot — het Christendom niet onmogelijk geacht moet worden.)

Dr Fetter beoogt met zijn boek tweeërlei. In de eerste plaats wil hij „trachten duidelijk te maken, dat het tegenwoordige, het bolsjewistische Rusland met duizend draden aan het oude verbonden is en dat de kerk in Rusland nog steeds van betekenis is... De kerk is er nog. Overal." We geloven, dat de schrijver in deze eerste doelstelling geslaagd is. De hoofdstukken, die de lotgevallen van de Russische kerk schilderen, zijn met kennis van zaken en grote objectiviteit geschreven. Doordat het werk reeds in 1946 afgesloten werd, konden nieuwere bronnen als Vernadsky, Carey en Briem natuurlijk niet meer geraadpleegd worden en moesten meer recente berichten wel onvermeld blijven. Dit zal ook de reden zijn, dat van de religieuze groeperingen buiten de Orthodoxe kerk nagenoeg niets gezegd wordt. We lezen alleen, dat volgens de jongste berichten „het Protestantisme in de steden van Rusland een nieuwe kans heeft". Kennelijk bedoelt de schrijver hier de Baptisten en de Evangelische Christenen, die in 1917 samen nog slechts 150.000 zielen telden, doch wier kerken — 3000 in getal — thans, blijkens mededeling van Zjidkow, de voorzitter van de Unie van Baptisten en Evangelische Christenen in Rusland, geregeld bezocht worden door 4 millioen mensen.

Het tweede oogmerk van de auteur is: toenadering tot stand te brengen tussen de kerken van Oost en West. De vruchten hiervan zouden kunnen zijn, dat de liturgisch-arme West-Europese Protestantse kerken de liturgie overnamen van de Russische kerk en dat deze op haar beurt gevoelig werd voor het profetische element van de Westerse kerken: de eerste zeven oecumenische concilies worden door de Orthodoxie in hoge ere gehouden, doch voor het overige is alles zwevend, zodat door het beginsel der kerk veranderingen niet onmogelijk zijn.

Nu is het stellig waar, dat zeer velen in Protestantse kringen verlangend uitzien naar „een schone en verantwoorde liturgie", maar of men nu dadelijk bij de Russen in de leer zal gaan? Ook zal, nu het Westen op erg gespannen voet staat met het Oosten, het door Dr Fetter bepleite

---

heiligen van de gemeenschap" (Russische Orthodoxie, blz. 91). Niet minder belangwekkend is de volgende passage uit hetzelfde boek (blz. 92), die het probleem kerk en politiek aansnijdt. „De Kerk veroordeelt een of andere politieke partij als zodanig niet en kàn deze ook niet aanhangen of veroordelen, want voor de kerk bestaat zij als realiteit niet. Zij beschouwt haar als een „beeld dezer wereld hetwelk voorbij gaat". Het aanhangen van de verschillende partijen wordt overgelaten aan het geweten van de gelovigen, die in hun kwaliteit van burgers van het Rijk der hemelen en tevens van de Staat dezer wereld, zelf hun houding in het sociale leven moeten kunnen innemen, op een zodanige wijze, dat deze niet in strijd met hun Christelijke instelling komt. De maatstaf naar welke zij zich in dit geval moeten richten is de Goddelijke Openbaring, nl. de Bijbel en de leer van de Heiligen der Kerk."

gesprek met de Russische Orthodoxie over het profetische element voorshands wel tot de pia vota blijven behoren, te meer daar Tsjechoslowakije, aan welk land de schrijver een bemiddelende rol had toegedacht, door de communistische staatsgreep van Febr. jl. het vertrouwen van de Westerse democratie geheel verloren heeft. Doch gesteld, dat contact mogelijk was, mag dan van de invloed van andere kerken zoveel verwacht worden? Moet er in de Orthodoxe kerk niet allereerst een reformatie van binnen uit komen?

Dit is misschien niet het meest overtuigende gedeelte van Dr Fetter's boek, doch het zou onbillijk zijn, als wij er te veel de nadruk op legden. Toen deze ideeën werden neergeschreven, was de politieke barrière, die het Westen van het Oosten scheidt, nog niet zo hoog als thans en leek contact nog niet zo onmogelijk als nu.

De hoofdschotel van het werk wordt gevormd door de vaak diepgaande en toch zeer bevattelijke beschouwingen over de verschillende leerstukken en riten der Russische Orthodoxie. Hier is Dr Fetter op zijn best. Ook de talrijke vergelijkingen met het Westers Christendom en de vele critische opmerkingen [1]) zullen niet nalaten indruk op de lezer te maken. Steeds weer wordt hij er aan herinnerd, dat hij te doen heeft met een kerk, die, tengevolge van haar gedwongen isolement, de rijke zegeningen der Reformatie heeft moeten derven. Er is bij de Orthodoxe kerk veel, dat ons aan de R.K. kerk doet denken: Eucharistie, Maria-verering, Heiligen-verering. Er zijn echter ook verschillen: geen zichtbaar hoofd der kerk, geen celibaat voor de priesters, geen zielmissen, geen vagevuur, geen aflaten, de biecht is van veel minder betekenis en ten slotte is daar nog de verering der iconen. Het grote verschil met het Westen is de ontkenning van het filioque; de auteur, die aan deze kwestie een afzonderlijk hoofdstuk wijdt, meent, dat ook hierover met het Westen overeenstemming kan worden bereikt.

Maken we nog even de balans op. De Westerling, die iets van het wezen en de achtergronden van de Russische Orthodoxie wil begrijpen, zal door dit uitstekend geschreven boek niet teleurgesteld worden. Hij vindt hier een betrouwbare, boeiende en duidelijke uiteenzetting. Erg mooi zijn de hoofdstukken „Vrijheid" en „Pasen". Het boek is keurig uitgegeven, verlucht met talrijke fraaie illustraties en voorzien van een register. Bij een volgende druk zal de transscriptie der Russische eigennamen grondig herzien moeten worden.

H. R. S. v. d. Veen

---

[1]) Een enkele keer ontmoetten we een bewering, die bij ons tegenspraak uitlokte. Is het waar, dat het Calvinistische hart de schoonheid vreest (blz. 9) en dat de Calvinistische leer hard is? (blz. 201). Bij de volgende zin werd eveneens een vraagteken geplaatst: „Ook al zijn zij (d.w.z. de Russen) niet bijzonder intelligent, lezen zij vlot vreemde talen" (blz. 208).

PRACTISCHE THEOLOGIE

J. A. Cramer, *De dominee van onze volkskerk* 1947, W. ten Have, Amsterdam, 192 blz., geb f 4,90.

Het is wel iets bijzonders om zulk een boek te schrijven, als men de 80 reeds lang gepasseerd is. Hier spreekt een vaderlijk man, die niet alleen een grote liefde voor zijn kerk heeft bewaard, maar die van harte met haar wederwaardigheden meeleeft en nooit in de toon van „in mijn tijd was het beter", vervalt.

Ook valt het op, dat na het hoofdstuk over rouwdiensten, nog een laatste capittel over jeugddiensten volgt, waaruit een bijzonder enthousiasme voor deze taak spreekt. De inleiding doet verwachten, dat er een boek over de predikantstaak zal volgen; maar dit is niet het geval. Wat de schrijver onder volkskerk verstaat, hoe hij denkt over de plaats der belijdenis en over het bijbelonderzoek gaat vooraf.

Dichter bij de practijk komen de besprekingen over doop en avondmaal; eerst tegen het einde gaat het meer over het predikantswerk. Dan komt achter de hoogleraar de voormalige Haagse predikant ten voeten uit te voorschijn. Zijn liefde voor het werk en de mensen, zijn opgewektheid en zijn geloofsvertrouwen doen weldadig aan.

Op een paar gemakkelijk te verhelpen kleinigheden wijs ik: het art. van de confessie over de erfzonde is niet 13, maar 15 (blz. 118 en het hoofdstuk „bijbel en bijbelgebruik" (blz. 71–95) is in de inhoudsopgave overgeslagen.

Berkelbach van der Sprenkel

C. F. Andrews, *Het innerlijke leven.* Uit het Engels door Dr A. Franken-Duparc. 1947, Uitg. W. ten Have N.V., Amsterdam, 112 blz., geb. f 3,25.

In een uitstekende vertaling (het boek laat zich lezen als ware het in in het Nederlands geschreven) verschijnt deze merkwaardige auteur voor ons. In 8 korte hoofdstukken vertelt hij over zichzelf, maar in zijn levensloop ontmoeten Oost en West elkaar op een wijze, die een diepe indruk nalaat. Andrews is Brit, maar bracht bijna heel zijn leven door in India, waar hij geregeld met de centrale personen in aanraking kwam. Als zendingsman is zijn belangstelling hoofdzakelijk van godsdienstige aard. De grote tegenstelling van meditatief gebedsleven in het Oosten en activiteit in het Westen beheerst het boek, ook de aanhangsels („de stilte in het godsdienstig leven" en een aantal Indische godsdienstige verzen). Opvallend is, dat de kerk hier feitelijk niet ter sprake komt, — ik herinner mij maar één plaats, waar het woord terloops voorkomt. Toch is de sfeer van dit boek niet individualistisch. Er ligt een voor ons westerlingen vreemde, maar weldadige sfeer van vrede over al wat Andrews ons zeggen wil.

B. v. d. S.

R. Vedder, *Inleiding tot de Psychiatrie.* J. B. Wolters, Groningen-Batavia, 1947, 2e druk, 196 blz., ing. f 4,50, geb. f 5,—.

In een vlot geschreven boek heeft Dr Vedder, Zenuwarts te Haarlem, een overzicht gegeven van al datgene, wat voor een leek, die iets meer van de psychiatrie wil weten, dienstig kan zijn. Het boek behandelt achtereenvolgens de oorzaken, die tot psychische afwijkingen kunnen leiden, de belangrijkste verschijnselen, die men bij psychiatrische patiënten kan aantreffen en de ziektebeelden, die men in de psychiatrie pleegt te onderscheiden.

Predikanten, maatschappelijke werkers, enz. zullen van de aanschaffing van dit boek geen spijt hebben. Het lezend zullen zij zeggen: „Dit zocht ik al zo lang!" De er uit geputte kennis zal hun telkens weer bij hun werk van nut zijn. Ik wens het in veler handen. Joh. v. d. Spek

J. N. Sevenster, *Nu is het de dag des heils.* Een bundel preken. J. A. Boom en Zoon, Uitgevers, Meppel, 1947.

Wanneer de schrijver er ondanks alle bedenkingen toch toe overgegaan is, een bundel preken uit te geven, dan is het, aldus deelt hij ons in de inleiding mede, omdat hij met deze bundel mede een antwoord heeft willen geven op de vraag: wat is actuele prediking? De bundel wil dus een voorbeeld zijn van actuele prediking. Het is inderdaad een goed voorbeeld. Wij hebben hier een aantal in alle opzichten verantwoorde, in de goede zin des woords actuele preken ontvangen, waar velen de schrijver dankbaar voor zullen zijn. Onder de velen reken ik ook de predikanten, wier homiletisch geweten er weer door gescherpt kan worden. Het zou de bundel ten goede gekomen zijn, als de preken gedateerd waren. — Voor de predikanten van waarde is ook de uitvoerige inleiding, waarin vele nuttige homiletische opmerkingen worden gemaakt, in het bijzonder over het thema „actuele prediking". De schrijver spreekt over dit onderwerp voortreffelijke woorden. Toch blijft er bij lezing nog een wens over, nl., dat dieper ingegaan ware op de vraag, hoe een volstrekt bijbelse prediking toch actueel kan zijn. De inleiding had door een antwoord op die vraag niet eens veel langer behoeven te worden. Enkele uitvallen tegen de in verkeerde zin actuele prediking hadden er voor kunnen vervallen, hoe juist zij op zichzelf ook zijn. Men gevoelt er achter de afkeer van de degelijke vakman van alle beunhazerij. Maar toch had ik graag in plaats daarvan iets gehoord over de vraag, hoe de Bijbel actueel kan zijn. Men moet echter niet te veel vragen en wij mogen nu al dankbaar zijn.

H. de Vos

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

J. M. Spier, *Inleiding in de wijsbegeerte der wetsidee.* Derde herziene en vermeerderde druk. J. H. Kok N.V., Kampen, 1946, ing. f 4,50, geb. f 5,90.

Dat van dit werk reeds een derde druk verscheen, bewijst wel, dat het in een behoefte voorziet. Dat doet het inderdaad. De wijsbegeerte der wetsidee is neergelegd in verschillende, waaronder lijvige werken, en uiteengezet in een terminologie, die niet bepaald doorzichtig is. Wie een beknopte en begrijpelijke inleiding in de genoemde wijsbegeerte zoekt, neme het boek van Ds Spier ter hand. H. de Vos

A. A. van Ruler, *Visie en vaart.* „Holland", Uitg.-Mij, Amsterdam, 1947, 396 blz.

Door dergelijke boeken wordt men òf meegesleept òf geïrriteerd.

Er zit een visie in, maar daar kun je niet rustig over discussiëren, want dan komt met eén vaart een stortvloed los, die langs je en over je heen golft. Ben je 't met de cardinale punten — de koloniale verhouding en vóór de doodstraf — eens, dan bewonder je de grote virtuositeit, waarmee de schrijver over deze dingen en tegelijk over alle mogelijke andere dingen spreekt. Want het is hier — of 't nu oorspronkelijk een radiorede was of een opstel, dat nooit uitgesproken werd — in wezen het gesproken woord. Het is improvisatie op papier met alle levendigheid, maar ook met alle gevaren van dien: de breedheid, de herhaling van letterlijk dezelfde manier van zeggen, ja van gehele zinnen; zelfs gewaagde beelden als „God zet als een schaatsenrijder den voet over en schiet met een vaart op een andere baan" treft ge meer dan één keer aan. Van Ruler spreekt met en tot de lezer; eigenlijk moet je zo'n boek hardop lezen, want het is typisch romantiek. Niet enkel omdat het een gesproken woord is en wat daar direct mee samenhangt: de overgang in de ik-vorm. Maar ook: in het alle dingen steeds breder, wereldhistorisch willen zien. „Men moet de dingen toch in grooten stijl en wijde samenhangen zien." Hij spoort aan tot profetisch denken. Men lette voorts op zijn voorliefde voor vreemde woorden, de adjectieven, de superlatieven. De dingen zijn gruwzaam, huiveringwekkend en alles wordt ontzaglijk, ook het heel kleine. „Als de volkeren er zoo ontzaglijk weinig van terecht brengen." En dan de plechtige wendingen met de oude genitief. 't Klinkt hoog, hij predikt de verhevenste dingen; en ineens de typische omslag naar het alledaagse, tot zelfs het wereldse toe. „We kunnen nauwlijks meer de doceeringen vaststellen, waarmee in deze cocktail het mozaïsche, romeinsche en germaansche recht zijn vermengd."

En dan weer die „dimensie van het handelen Gods", die hij zo precies in de aardse dingen ziet. „In deze dingen komt ons echter angstwekkend helder tot bewustzijn, dat de uitbreiding van de openbaring als tegenwoordigheid Gods in bepaalde cultuurgestalten in wezen het eigen werk van den historisch-eschatologisch handelenden God is." Maar even tevoren gelukkig ook: „Men kan zich er ook in vergissen. De levende God kan ook niet met ons zijn."

Er zit hartstocht in dit boek. Alles krijgt grote nadruk; dat is bedwelmend voor hem, die meegesleept wordt, maar vermoeiend voor hen, die geïrriteerd worden. Zij voelen, dat, als iedere zin zo zwaar gaat wegen, er — 't is een veel voorkomende term bij Van Ruler — geen relief meer in zit. Je komt niet op adem — maar ook over het adembenemende heeft hij het vaak.

Kortom „Visie en vaart" is een geladen boek. Je wordt overstelpt door vele gedachten, al heb je 't gauw door waar 't heen gaat; het wordt vaak diep en treffend gezegd, maar de romantiek van vorm en inhoud, maakt 't moeilijk, zo niet onmogelijk om in wetenschappelijke discussie te treden, terwijl er toch heel wat apodictisch wordt uitgesproken, dat stellig discutabel is. W. Leendertz

Denis de Rougemont, *Het aandeel van den Duivel*. Nederlandse vertaling verzorgd door Agaath Ree. „Holland", Uitgevers-Mij, Amsterdam (1947), 155 blz.

Dit boek van de bekende Zwitserse schrijver is minder van belang wat betreft de beschouwingen over de Duivel, wèl als requisitoir over de mens van heden. „Ja, dit boek is de tijd, vrees ik. Een beetje helderder alleen, een beetje naakter, dat wil zeggen: ontdaan van het klatergoud, dat geheel uit illusie bestaat — dat is misschien ook zijn wreedheid" (132/133).

De verantwoordelijke persoonlijkheid is voor hem centraal. Het boek is vol diepe levenswijsheid, vol markante uitspraken, die bij blijven en toch als geheel ietwat rommelig, te aphoristisch. W. L.

G. Brillenburg Wurth, *De christelijke zedeleer en haar bestrijders*. J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1947. 153 blz., geb. f 3,90.

Dit geschrift „bedoelt een bijdrage te zijn tot het gesprek tusschen het christendom en den modernen mensch met betrekking tot het probleem der ethiek".

Het is populair in de goede zin van het woord; het richt zich tot de ontwikkelde lezer en valt hem niet lastig met veel citaten en noten. De schrijver laat de verschillende bezwaren, die van vele kanten tegen de christelijke zedeleer worden ingebracht, aan het woord komen; geeft toe, dat bepaalde christelijke houdingen en ook de christenheid daar wel aanleiding toe gaven, maar stelt er dan het „echte Christendom" tegenover.

Er worden dus vele opvattingen en stelsels getypeerd en besproken. Men moet in een dergelijk geschrift daar geen nauwkeurige en uitvoerige analysen van verwachten. De Schrijver tracht de bestrijders te begrijpen, om er dan zijn calvinistische zienswijze tegenover te stellen.

Stellig is hier veel te prijzen en vele christelijke lezers zullen hier verheldering en verdieping van hun morele overtuiging vinden. Toch heb ik enkele bezwaren.

Terecht zegt Brillenburg Wurth „dat men beginnen moet met telkens goed en scherp te luisteren naar wat de ander (d.i. de tegenstander) zegt"

(13). Maar als hij dat werkelijk steeds gedaan had, dan zou hij toch moeilijk zijn bewering kunnen volhouden, „dat *alleen* het geloof ons de realiteit en de objectieve geldigheid van de zedelijke verplichting doet handhaven" (33), dat we *alleen* vanuit het geloof kunnen weerleggen, „dat 't in de zedelijke verplichting louter om een fictie gaat" (34).

Dan zou hij niet geschreven hebben, dat voor Ibsen moraal leugen is (40). Want bij Ibsen gaat 't daárbij om de geldende moraal. Op blz. 43 verwart Schrijver geldig met geldend.

Dan had hij Kant als ethicus niet een agnosticus genoemd (47).

Dan had hij Nietzsche niet aan de moraal in 't algemeen scherp critische vragen laten stellen (28 v. en 130), maar gevoeld dat Nietzsche moralist was en zìjn moraal stelt tegenover de geijkte moraal.

Ik zou meer kunnen noemen, maar kom tot mijn tweede bezwaar, dat geldt wat Schrijver tegenover de bestrijders stelt. Wel ziet hij gevaren, waarop deze wezen, fouten, waarin christenen vervielen, zodat er aanleiding voor de bestrijders was, en er dus waarschuwing nodig is of grenzen aangewezen moeten worden; maar dan wordt alles opgelost. Dit gaat mij te glad. De Schrijver heeft geen oog voor de antinomieën, waarvoor de christen ook moreel geplaatst wordt en die niet opgelost kunnen worden. Hij voelt niet de tegenstrijdige tendenzen in het christendom, die beide gehandhaafd moeten worden, weet niet van spanningen, die in het persoonlijk christendom uitgehouden moeten worden. Maar misschien hebben de meeste lezers er meer aan, dat hun die spanningen van het christelijk leven niet getekend worden, maar een eenvoudige christelijke zedeleer gegeven wordt, die je zegt wat je doen moet. W. L.

H. O. R. VAN TUYLL VAN SEROOSKERKEN, *De strijd om het Ding an sich in eenige na-Kantische beschouwingen.* Breukelen, 1947, 101 blz.

In deze Utrechtse dissertatie gaat de schrijver na wat in de Kritik der reinen Vernunft het Ding an sich voor Kant betekende. Uitvoerig worden vooral de commentaren van Cassirer en Adickes met de teksten uit de RV^2 vergeleken. Schrijver komt tot de conclusie, dat bij Kant de mogelijkheid van een transsubjectief bestand der dingen op- en voor-zichzelf openstaat. Kant stelt het Ding an sich om het in zijn onkenbaarheid te handhaven.

Maar deze dissertatie is een theologische verhandeling, 't is haar eigenlijk om het Godsbegrip van Kant te doen; daar loopt het betoog op uit.

Nu wordt daarbij m.i. te veel overeenstemming gezien tussen het Ding an sich en God; te veel gebouwd op „ein Etwas überhaupt" ($R.V.^2$, 705). De schrijver spreekt van „de zekerheid waarmede Kant de dingen op- en voor-zichzelf en de grond aller dingen, God, poneert" en „de zekerheid voor Kant, dat God de geheel Andere is". Kants regulatieve idee wordt hier tot transcendentie (cf. 83 en 84) en een factum. Hier had schrijver de Kritik aller speculativen Theologie uitvoerig moeten behandelen en ons de teksten moeten verklaren, zoals hij dat deed met de andere delen der K. d. r. V. Nu lijken mij de theologische conclusies aanvechtbaar.

Waartoe schrijver ons voeren wil is niet genoeg gefundeerd; 't blijven algemene uitspraken. Bij zijn slotbeschouwingen wordt schrijver niet meer vastgehouden door de Kant-tekst en krijgen wij soms uitweidingen en beweringen, die met het probleem niet zoveel meer te maken hebben.

We hopen, dat een volgende publicatie van de jonge doctor meer doorwerkt en accurater zal zijn. Nu krijgen we te veel citaat op citaat. Vermoedelijk hebben al die zware duitse zinnen de schrijver verblind en niet doen merken, dat zijn Nederlands geen Nederlands meer is. Zelfs in de titel schrijft hij „na-Kantisch", hij spreekt b.v. van „vooruitstellen" en „inhoudelijk". Dat slordige uit zich ook in interpunctie, alsook in de vele zetfouten, waardoor soms een zin onverstaanbaar is. Is 't ook slordigheid, als hij een artikel van Prof. Thielemans eerst schitterend noemt en later scherpzinnig en mooi, maar daartussen in er niet veel goeds van weet te zeggen, slechts dat Prof. Thielemans Kant tot een goed Thomist heeft gemaakt? W. L.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

A. A. van Ruler, *De belijdende kerk in de nieuwe kerkorde.* G. F. Callenbach, Nijkerk, 1948, 80 blz., ing. f 1,50.

W. H. Beekenkamp, *Bonifatius.* Zendingsstudieraad, Hoenderloo 1947, 26 blz.

Hervormd Kerkelijk Vademecum, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1948, 223 blz., ing. f 3,90.

J. M. J. Schepper, *Vrijheid van godsdienst en de verhouding van kerk en staat*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1948, 94 blz., ing. f 2,25.

C. D. Moulijn, *Waarom wij Protestant zijn en blijven*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1948, 149 blz., ing. f 1,90.

W. Banning, *Typen van zedeleer*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1948, 186 blz., geb. f 5,40.

Ph. Kohnstamm, *Mensch en Wereld. Een personalistische inleiding in de wijsbegeerte*, Scheltema en Holkema, Amsterdam 1948, 332 blz.

J. C. M. van de Putte O.P., *De dogmatische waarde van de theologische redenering* (Proefschrift Nijmegen), Dekker en v. d. Vegt, Nijmegen 1948, 292 blz., ing. f 8,75.

N. Berdjajew, *Het Russische denken in de XIXe en XXe eeuw*, De Bezige Bij, Amsterdam 1947, 248 blz., geb. f 8,50.

Dom Anscar Vonier O.S.B., *Het sacrament van het kruisoffer*, Het Spectrum, Utrecht–Brussel 1948, 176 blz., geb. f 4,90.

H. van der Linde, *Rome en de Una Sancta*, 2e dr., G. F. Callenbach, Nijkerk 1948, 382 blz., geb. f 12,—.

A. Frank-Duquesne, *Cosmos et Gloire*, Libr. J. Vrin, Paris 1947, 198 p.

H. Robbers S.J., *Wijsbegeerte en Openbaring*, Het Spectrum, Utrecht–Brussel 1948, 191 blz.

Frits Kuiper, *De ware vrijheid. Paulus' brief aan de Galaten als woord*

voor onze tijd, H. D. Tjeenk Willink en Zn, Haarlem 1947, 112 blz., geb. f 2,50.

ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La Profétie*, trad. par P. Synave O.P. et P. Benoit O.P., Desclée et Cie, Paris 1947, 397 p.

H. VAN DER LINDE, *De Wereldraad van Kerken*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1948, 141 blz., ing. f 2,—.

P. VAN SCHILFGAARDE, *Over de wijsgerige verwondering*, Van Gorcum en Comp., Assen 1948, 75 blz., ing. f 2,50.

JOH. MEYNEN, *Leven met Christus*, J. H. Kok, Kampen 1948, 80 blz.

H. W. MEIHUIZEN, *Doopsgezinde kenmerken en eigenaardigheden*, J. H. de Bussy, Amsterdam 1948, 80 blz., ing. f 1,90.

N. V. D. ZYPP, *Menno Simonsz*, J. H. de Bussy, Amsterdam z.j., 28 blz., ing. f 0,60.

J. H. V. D. HOOP, *Geestelijke vrijheid, I (Massa, Democratie, Staat)*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1948, 196 blz., geb. f 7,50.

HEINZ-HORST SCHREY, *Existenz und Offenbarung*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1947, 170 S.

J. VAN MELLE, *De symboliek van de Openbaring van Johannes.*

S. U. ZUIDEMA, *Nacht zonder dageraad (Sartre)*, T. Wever, Franeker 1948, 38 blz., ing. f 1,80.

P. TEN HAVE, *Een methode van bijbelse catechese*, 2e druk, J. B. Wolters, Groningen–Batavia 1948, 232 blz., geb. f 5,90.

C. A. VAN PEURSEN, *Korte inleiding in de Existentiephilosophie*, H. J. Paris, Amsterdam 1948, 59 blz., ing. f 2,—.

J. J. VON ALLMEN, *L'Eglise et ses fonctions*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1948, 128 p.

F. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la cène*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1948, 123 p.

TIJDSCHRIFTEN

Van Goedertierenheid en Recht, 32e jrg., 1947–'48.
Prekenserie onder redactie van L. D. Terlaak Poot, G. P. v. Itterzon en C. M. Luteyn.

The Harvard Theological Review, Vol. XL, nr 4, Oct. 1947.
Friedrich Solmsen, Strata of Greek Religion in Aeschylus. Robert M. Grant, Theophilus of Antioch to Autolycus. Robert P. Casey, The cultural mission of Russian Orthodoxy.

Irénikon, Tome XX, 4me trimestre 1947.
D. D. Rousseau, La notion théologique de la Papauté et l'Unité chretienne. Un moine de l'Eglise d'Orient, La prière de Jésus. D. P. Dupont, Le mouvement oecuménique vu d'Athènes.

Religion och Kultur, Årg. 18, Fjärde Heftet, Dec. 1947.
Herman Neander, Ekumenik och världsfred. Gustaf Brandt, Dikt, Den osynliga skriften. Eleonor Lilliehöök, Traditionen som bröts. Conrad Lönnqvist, Den tredje linjen. Erik Backlund, Frisinnad Kristendom eller modern hedendom.

Nouvelle Revue Théologique, nov. 1947.
P. Renaudin, Quelques aspects du doute religieux au xixe siècle.

J. Daniélou S.J., La pensée chrétienne. A. Taymans S.J., Les catholiques de Tchechoslovaquie et nous. A. de Bil S.J., Une „Societas Iesu" au xve siècle. J. Creusen S.J., Baptême et droit curial. J. de Ghellinck S. J., Les six volumes des „Miscellanea Giovanni Mercati".

Revue Biblique, 54me année, no 4, oct. 1947.

R. P. M.-E. Boismard, Le chapitre XXI de Saint Jean. E. Podechard, Psaume LXVIII. R. P. R. Tournay, Les Psaumes complexes. R. P. P. Benoit, Un adversaire du Christianisme au IIIe siècle: Porphyre. R. P. R. de Vaux, R. P. A.-M. Stève, La première campagne de fouilles à Tell-el-Far'ah, près Naplouse (suite).

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 47e jrg.

3e kwartaal 1947: D. Nauta, Het kerkverband als wezenlijk element voor het bestaan ener Geref. kerk. K. S. Idema, Ons spiegelend in de heerlijkheid des Heren (2 Cor. 3 : 18). G. M. den Hertogh, Zelfverdediging, zelfstrijd en zelfoverwinning. J. Schelhaas, De verwerping van Sauls huis en de opkomst van Israëls verkoren koning. F. J. Bruijel, Roofvogels in de Bijbel.

4e kwartaal 1947: F. W. Grosheide, Die Zijn lichaam is. A. M. Lindeboom, Afscheiding, doleantie en vrijmaking. F. J. Bruijel, Roofvogels in de Bijbel. P. G. Kunst, Een merkwaardig stuk uit de dagen der Afscheiding.

Theologie en Practijk, 8e jrg., no 1, 1 Jan. 1948.

C. J. Bleeker, De betekenis van de godsdienstgeschiedenis en van de phaenomenologie voor de theologie. H. J. W. Modderman, Mogelijkheden voor Zondagsschool of verteluur. C. W. Mönnich, Kroniek.

Vigiliae Christianae, Vol. II, no 1, Jan. 1948.

J. Daniélou, La typologie millénariste de la semaine dans le Christianisme primitif. G. Quispel, La lettre de Ptolémée à Flora. M. v. d. Hout, Augustinus de Ordine I, 3.

Wending, 2e jrg, no 11, Jan. 1948.

Artikelen over Rooms-katholicisme van H. v. d. Linde, D. Tromp, G. v. d. Leeuw, H. Berkhof, N. Stufkens, J. F. de Jongh, Paul B. Anderson, Hispanofilo, A. C. J. v. d. Pul, C. D. Moulijn, L. H. Ruitenberg.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 48 Årg., 4. Hefte, 1947.

Georg Sverdrup, Individ og felleskap i religionen. K. L. Reichelt, Meditasjonen og dens betydning for erkjennelsen. T. Godal, Begrep og virkelighet.

Vox Theologica, 18e jrg, no 3, Febr. 1948.

J. v. d. Berg, Voortgezet gesprek (enquête over theologische studie). W. Leendertz, Begroeting. M. de Jonge, Apokatastasis pantoon in Hand. 3 : 21. P. ten Have, Philologische en psychologische theologie. D. den Tonkelaar, Grensoverschrijding. G. C. Berkouwer, Opmerkingen over Dogmatiek.

Studia Catholica, 23e jrg, afl. 1, Jan. 1948.

N. Sanders, Duns Scotus over het Character sacramentalis. Bern. Alfrink, Profeet en symbolische handeling. Kroniek: Prot. theologie in Nederland.

De Heerbaan, Algemeen Zendingstijdschrift, no 1, Jan. 1948.
E. Jansen Schoonhoven, De Heerbaan. J. H. Bavinck, Ter inleiding. C. L. van Doorn, Kraemer, de Zendingsman. J. C. Hoekendijk, Dr Hans Schärer, In memoriam. Kroniek.

Theologie en Practijk, 8e jrg., no 2, Febr. 1948.
Kr. Strijd, Verkondigen en vertalen. N. v. d. Zijpp, Indrukken van mijn reis naar de Doopsgezinden in Amerika. C. W. Mönnich, Kroniek.

Wending, 2e jrg., no 12, Febr. 1948.
P. v. d. Hoeven, Denis de Rougemont. R. Breuil, Wat is er eigenlijk in Frankrijk gaande? E. L. Smelik, Het Woord. Johan Winkler, Franz Kafka. F. Nolde, De kerken en de wereldorde.

Kerkedienst, 13e jrg., no 5/6, Jan.–Mrt. 1948.
O.a.: B. v. Ginkel, Onderwerpelijke prediking. Kr. Strijd, Kerk en Wereld in de crisis (Dippel). S. Visser, De elementen van de eredienst. F. J. Pop, Kroniek.

Irénikon, tome XXI, 1er trimestre, 1948.
D. N. Oehmen, Le Schisme dans le cadre de l'economie divine. H. T. R. Brandreth, Grégoire Panzani et l'idéal de la réunion sous le règne de Charles Ier d'Angleterre. Un missionnaire de St. Paul, Sa Béatitude Mgr. Maximos IV. Amicus, Lettre anglaise. R. Kothen, En vue d'une chrétienté.

Bezinning, Geref. maandblad tot bewaring en bevordering van geestelijk leven, 3e jrg.
No 1, Jan. 1948, o.a.: S. U. Zuidema, Gereformeerd Oecumenisch. R. Schippers, Wat het demonische niet is. G. C. Berkouwer, De projectie van Vestdijk.
No 2, Febr. 1948, o.a.: E. Masselink, Het wezen van het Communisme. R. Schippers, Enkele problemen rondom het demonische. C. B. Bavinck, Jeugd en Evangelie.

Theologie en Practijk, 8e jrg., no 3, Mrt 1948.
A. de Wilde, Het ontwerp voor een kerkorde in de Ned. Herv. Kerk. C. W. Mönnich, De besprekingen over een kerkorde in de Ev.-Luth. Kerk. S. H. N. Gorter, De Doopsgezinden en de kerkorde. G. J. Sirks, De kerkorde der Rem. Broederschap. N. v. d. Zijpp, Indrukken van mijn reis naar de Doopsgezinden in Amerika (II).

Bijdragen (uitgegeven door de phil. en theol. fac. der N.- en Z.-Ned. Jezuïeten), X, 1948, afl. 1.
C. Sträter, Het begrip „Appropriatie" bij S. Thomas. A. Bundervoet, Gods heiligende genade-inwoning volgens S. Thomas. L. Malevez, Karl Barth en de R.K. theologie. A. v. Kol, Moraalproblemen. H. Geurtsen, Argumentum ontologicum (Springer).

Religion och Kultur, Arg. 19, 1. Häftet, Febr. 1948.
A. Schweitzer, Hälsning till de frisinnade kristna. Vilh. Grønbech, Att läsa bibeln. Gösta Nordquist, Att värna om det mänskliga, H. Casparis, Amerikansk uppfostran.

International Review of Missions.
Jan. 1948: o.a. Christian Witness in a Revolutionary World, Whitby

1947. J. W. Sadiq, Oslo 1947. C. Graham, The inauguration of the Church of South-India. H. L. Ellison, Church and Israël. N. Goodall, The I.M.C. and the World Council of Churches.

Apr. 1948: Kwang Hsun Ting, The Impact of the New Testament on the Non-Christian. R. K. Orchard, Natural Law and Missionary Policy. E. F. F. Bishop, The Holy Land, German Missions and the War.

Vox Theologica, 18e jrg., no 4, Apr. 1948.

E. Masselink, De feitelijkheid der Parousie. P. Schoonenberg S.J., Een kath. visie op het parousieprobleem. F. Buri, Das Problem der ausgebliebenen Parusie. G. Sevenster, De huidige stand der N.T.-ische wetenschap.

Wending, 3e jrg., no 1, Mrt. 1948.

O.a.: G. v. d. Leeuw, De strijd om de toekomst van Europa. E. L. Smelik, „Het Woord" en het wonder. Kr. Strijd, De Kerk in de knel. Ina Lohr, De gezongen psalmen van vroeger en nu.

Harvard Theological Review, vol. XLI, nr 1, Jan. 1948.

Colin H. Roberts, The Kingdom of Heaven (Lc. 17, 21). H. C. Youtie, The Kline of Serapis. C. Bouner, The story of Jonah a magical amulet. Laistner, Cassiodorus' Ecclesiastical History. E. R. Smothers, De Incarnatione of Athanasius (ed. Kirsopp Lake and Silva Lake, Studies and Documents, XIV).

Biblica (Pontificii inst. bibl.), vol. 29, fasc. 1–2.

J. M. Vosté, La bénédiction de Jacob d'après Mar Išo ᶜdad de Merw. H. J. Schoeps, Symmachus und der Midrasch. T. Ayuso Marazuela, Comma Ioanneum. J. Ruwet, Clément d'Alexandrie: Canon des Ecritures et Apocryphes. A. Wickenhauser, Doppelträume. E. F. Sutcliffe, St. Jerome's Pronuncitiation of Hebrew.

TRADITIO

DOOR

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK
Leiden

Het [1]) grootse drama Murder in the Cathedral van J. T. Eliot behandelt de moord op de aartsbisschop Thomas Becket onder Hendrik II voor een altaar in zijn kathedraal van Canterbury op kerstmorgen 1170. In de second part laat de auteur de ridders, die dit gedaan hebben, verantwoording van hun daad tegenover het ontzet klagende volk afleggen. Hun betogen zijn verrassend van beheerstheid, zinrijkdom en dan weer van bijna ironische eenvoud, als het leven zelf. De third knight zegt: ,,When you come to the point, it does go against the grain to kill an Archbischop, especially when you have been brought up in good Church traditions.'' Een speelse aanduiding van goede en slechte kerkmanieren, toespeling echter waarmede het bereik van de tradities der Kerk zeker allerminst is uitgeput maar waardoor wel duidelijk wordt, dat in de Kerk, zowel als daar buiten b.v. op het terrein der internationale betrekkingen en der algemene moraliteit, tradities altijd normatief willen zijn maar nooit de feitelijke macht bezitten, zelf haar geldigheid te realiseren; hiertoe is de wil, de medewerking van mensen, die dragers der traditie zijn, volstrekt noodzakelijk. Deze wil en medewerking berusten op de erkenning van de bovenpersoonlijke, objectieve geldigheid van de inhoud der tradities. De ridders van de Engelse koning zagen op dit moment een andere autoriteit, die hun wil en medewerking opeiste en dat was tegelijk de dood voor de traditie.

Is traditie altijd een begrip, dat in de wereld van het eindeloos variabele relatieve thuisbehoort? Als wij zien, hoe in onze tijd alle mogelijke tradities op zijde geschoven worden, al of niet door nieuwe, gemaakte gebruiken verdrongen, zijn wij geneigd op deze vraag bevestigend te antwoorden. Maar wanneer wij bedenken, hoe krachtig vooral in bepaalde cultuur-kringen, de klem is der traditie, hoe moeilijk het ook is in de beoefening der wetenschap, die krachtens haar aard critisch is, zich aan traditionele beoordelingen en methoden te ontworstelen, zelfs al heeft men een helder inzicht in de fouten daarvan verworven, dan weten wij weer, dat het antwoord toch zo

[1]) Voordracht gehouden voor de Ned. Hervormde Predikantenvereniging te Utrecht, 9 April 1947.

eenvoudig niet is en wij zeer omzichtig moeten zijn. De hoofdvraag, die ten aanzien der traditie op het terrein van *Kerk* en *theologie* duidelijk moet worden is, of zij met waarheid en dus met God te maken heeft en of hierop haar gezag berust.

Onze nuchterheid en modern rationalisme heeft een zekere schrik voor deze soort traditie met haar mystieke herkomst. Bernard Shaw heeft in Saint Joan op zijn paradoxale manier haar goed recht en om zo te zeggen haar natuurlijkheid intussen in een verrassend licht gezet. De kapitein Robert de Baudricourt vraagt aan het heilige kind: How do you mean? Voices? — Joan: I hear voices telling me what to do. They come from God. — Robert: They come from your imagination. — Joan: Of course. That is how the messages of God come to us.

Natuurlijk is dit een gevaarlijke voorstelling en zou men hier eindeloos over de verhouding van imagination en Openbaring kunnen gaan theoretiseren. Wij zullen dit thans niet doen en er ons toe beperken te bedenken, dat er zonder enige imaginatie in het geheel niet te leven noch te onderzoeken noch te redeneren valt. Doch mogen wij bewaard worden voor verbeelding zonder meer.

Het is van grote betekenis in de geschiedenis der Reformatie, dat de Hervormers zich door het vragencomplex, dat zich hier voordoet, heengeworsteld en de tradities van kerkelijke practijk en kerkelijke wetenschap op zijde geschoven hebben, zodat alleen de H. Schrift bleef staan. Dit heeft scherpe en duidelijke lijnen ten gevolge gehad. De bisschop van Constanz vermaande in 1522 de stad Zürich om er voor te zorgen, dat niet de priesters des Heeren zouden worden verworpen en in strijd met de evangelische leer een nieuwe en heiligschennende leertraditie zou opkomen: ,,Niemand moge Christenen aan het Evangelie en aan de evangelische leer en de vrome tradities der ouden ontrukken; niemand voere kinderen der Kerk uit de Kerk weg [1])." Zwingli antwoordde scherp in zijn Apologeticus archeteles — bedoeld als eerste en tevens laatste antwoord — dat het volk zich in de eenvoudigheid als der duiven aan het ene Evangelie zou overgeven, naarmate dit minder bezoedeld is met het slijk van menselijke tradities en dat het te vatbaarder zou zijn voor de hemelse leer, waartoe het als tot een heilig plechtanker geneigd is met het grootste vertouwen zijn toevlucht te nemen. Ik heb bevonden, zo schrijft de Hervormer in de bijbehorende

[1]) C.R. 88, p. 266.

brief aan de bisschop, dat die menselijke tradities anders dan en in strijd zijn met de goddelijke [1]). Zwingli verwierp dus de goddelijke herkomst der bestaande tradities, ontkende haar waarheidskarakter en daarmee haar gezag. Dit ene citaat zou voor vele kunnen staan: tradities der mensen tegenover goddelijke openbaring. Het gehele streven der nieuwere R.K. theologie is er op gericht inderdaad de tradities, voor zover ze slechts uit menselijke bron komen, als relatief te qualificeren en alleen traditie van goddelijke gehalte als met autoriteit bekleed over te houden. Zij kent natuurlijk, evenals elke andere theologie, het woord uit Matth. 15, 9 en erkent het. Doch wij spreken thans van de conflicten der 16de eeuw.

Wanneer men in het register van de grote jubileumsuitgave van de Bekenntnisschriften der evangelisch Lutherischen Kirche van 1930 het woord traditio opzoekt, wordt men verwezen naar Menschensatzungen, dat zijn ceremoniën, adiaphora, geloften, quaesties van Eredienst en dan volgen reeksen van reformatorische motieven, waarom deze niet gezaghebbend zijn en het ook niet kunnen zijn. Zij zijn niet iuris divini; er is in deze soort van dingen zoveel veranderd in de loop der tijden wat niet veranderd had kunnen of mogen zijn, indien zij werkelijk tradita zouden zijn tamquam necessaria ad justificationem. Zo ongeveer oordeelt de Apologie, dus Melanchthon, die later op deze punten veel soepeler zou zijn juist, omdat hij er slechts relatieve betekenis aan toekent. Maar nu, in 1530, roept hij de R.K. tegenstanders toe: O religiosos homines! Ritus ab apostolis sumptos retineri volunt, non volunt retineri doctrinam apostolorum! Hij dacht dus aan tradities buiten de leer.

Niet minder scherpe beschouwingen leveren de Gereformeerde belijdenisgeschriften, op het voetspoor van Calvijn die c. 10 van b. IV der Institutio aan een bijzondere frisse, grondige en krachtige afstraffing der traditiones humanae wijdde. De Confessio Gallicana van 1559, art. 5 zegt, dat de H. Schrift de regel van alle waarheid is en al het nodige bevat om God te kunnen dienen en tot ons heil. Daaraan is het niet geoorloofd iets toe te voegen, iets af te nemen of er iets aan te veranderen. Dont il s'ensuit que ne l'antiquité, ne les coutumes, ne la multitude, ne la sagesse humaine, ne les iugemens, ne les arrêts, ne les édicts, ne les décrets, ne les conciles, ne les visions, ne les miracles ne doivent estre opposez a icelle Escripture saincte, ains au contraire toutes choses doivent estre examinées,

---

[1]) C.R. 88, p. 279 en 261.

reiglees et reformées selon icelle. En dan volgt, dat men de drie oude symbolen aanvaardt omdat zij overeenstemmen met het Woord van God. De Nederlandse Geloofsbelijdenis, een bewerking van de Franse, zegt in art. 7 ongeveer hetzelfde. Zij haalt psalm 62 vers 10 aan, dat F. van der Meer in zijn Catechismus [1]) in hetzelfde verband gebruikt. Het past bij de stijl van dit artikel om dan ook liever niet dadelijk de oude symbolen te noemen, deze worden verschoven naar het einde van art. 9. De Heidelbergse Catechismus is hier iets gemakkelijker mede in Zondag VII, in de antwoorden op vraag 21 en 22.

Tussen de Lutherse en de genoemde Gereformeerde belijdenisgeschriften in ligt het bekende decreet van het Concilie van Trente, sessio IV, 8 April 1546, antwoord op de Reformatie, richtsnoer voor de toekomst. Trente deed te weinig, dit stellen wij voorop, maar toch veel meer dan Bijbel en traditiones vaststellen als kenbronnen der waarheid. De aankleding van het decreet is allerminst te verwaarlozen, willen wij het karakter der traditiones, waaraan hier gedacht werd, verstaan. Het Concilie wenste de dwalingen weg te nemen en de zuiverheid van het Evangelie in de Kerk te beschermen, zoals het door Jezus Christus is verkondigd en op Zijn bevel door de apostelen. Inziende dat deze waarheid en disciplina zijn vervat in geschreven en ongeschreven (sine scriptis) traditiones, die uit de mond van Christus zelf door de apostelen zijn ontvangen of van de apostelen af onder dictaat van de H. Geest als door hun handen tot op ons zijn gekomen, en in navolging van het voorbeeld der orthodoxe vaderen, aanvaardt en vereert het Concilie alle boeken zowel van het O. als van het N. Testament, daar één God ze beide gegeven heeft, en evenzeer de tradities, zowel die op het geloof als die op de zeden betrekking hebben, hetzij mondeling door Christus of door de H. Geest gedicteerd en ononderbroken in de Katholieke Kerk bewaard en wel met gelijk geloof en eerbied (pari pietatis affectu ac reverentia). De kern van dit decreet is ruim 3 eeuwen later door het Vaticaans Concilie herhaald (sessio III, constitutio de fide Catholica, c. 2).

Harnack heeft er van gezegd, dat het een kerkpolitiek meesterstuk is, omdat het de definitie van het hoofdpunt in quaestie, nl. de traditiones heeft weggelaten. Dit oordeel is ten onzent nog onlangs door Mönnich onderschreven [2]). Ranft [3]), een van de beste R.K.

[1]) Tweede druk, Utrecht 1941, blz. 271.

[2]) N.T.T. II, 1947, blz. 13.

[3]) Jos. Ranft, *Der Ursprung der kath. Traditionsprinzipes*, Würzburg 1931, S. 19; vgl. van dezelfde, *Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums*, Würzburg 1934.

schrijvers over ons onderwerp, verklaart, dat inderdaad de betekenis van het decreet gelegen is in het beginsel, waartoe het zich bepaalt zonder in bijzonderheden af te dalen en dat de Kerk het zich voor de polemiek juist veel gemakkelijker zou hebben gemaakt, wanneer zij deze uitspraak niet tot haar last had genomen. Maar zij heeft het om der wille van historie en waarheid moeten doen, terwijl het beginsel, dat er traditie is, die krachtens haar herkomst heilsbetekenis heeft, in die critische tijd nauwelijks meer op algemene sympathie kon rekenen. Wanneer men de discussies, die aan de vaststelling van het decreet vooraf gegaan zijn, bestudeert, kan men deze opmerking billijken. Beschouwt men het decreet als een politieke zet, dan overschrijdt het natuurlijk de grenzen der verantwoordelijkheid als iedere „zet". In werkelijkheid heeft Trente echter iets te weinig gedaan. Men is in het decreet blijven hangen op de „traditiones" in het meervoud; men is blijven steken bij wat de Reformatie als Menschensatzungen had gedefinieerd en gecritiseerd, gehoond en bespot ten overstaan van de enige betekenis der H. Schrift. „Zo ontstond de tegenstelling tussen libri scripti en het sine scripto der traditie, die aan het karakter van het Katholieke traditiebegrip geen recht doet wedervaren", zegt Mönnich terecht [1]. Inderdaad heeft er een zekere mate van moed toe behoord, dit antwoord op de Reformatie te geven. Men heeft er echter een beginsel mede bedoeld, maar is niet gelukkig in de wat al te concrete uitdrukking geweest. Wat er nu staat, maakt het de bestrijders van het decreet te gemakkelijk. De Trentse vaderen waren zich van het dogmatisch-theologische probleem der verhouding van Openbaring en traditie nog maar heel vaag bewust; hun uitspraak, hoewel niet voor herroeping vatbaar, is nog slechts voorlopig, ze is niet af in theologische zin, het theologische probleem der traditie is hierdoor eerst recht aan de orde gesteld en ten aanzien van dit punt kan men bij de hedendaagse Katholieke theologen dan ook vrij ver uiteenlopende standpunten en meningen aantreffen. Van de Pol verklaart bovendien, dat de voorstelling als zouden er onafhankelijk van elkaar twee bronnen zijn, waaruit de kennis van de Openbaring wordt geput, een deel uit de H. Schrift en een ander deel uit de traditie, voorgoed tot het verleden behoort [2].

Als de zaak zo gelegen is, behoeft niemand zich er over te verwonderen, dat in het huidige de grote confessies inzake de traditie

---

[1]) N.T.T. II, 1947, blz. 13.
[2]) Vox Theologica 18, 1947, blz. 43.

elkaar, misschien ook zichzelf, misverstaan. De geschiedenis is daarvan de zeer verontschuldigbare oorzaak. Wij willen ons afvragen in hoeverre het theologisch doordenken, met behulp der historie, van het begrip traditio ons op dit punt helderder licht kan geven.

De kerkelijke en wetenschappelijke schriftuitlegging stond in Luthers dagen onder de ban der traditie. In An den Adel riep de Hervormer uit, dat hij niets te maken had met hetgeen wie ook in de geschiedenis of de oudheid der kerk had verkondigd, maar alleen met het door hem zelf uitsluitend juist begrepen woord der Schrift. Dit is het prille schriftbeginsel der Reformatie. Ich setze wider alle Vätersprühe wider alle Engel, Menschen, Teufelkunst und Wort die Schrift, Hie stehe ich, hie trotze ich, hie stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir alles, göttliche Majestät steht bei mir. Zwingli wierp evenzo de ban der traditie overboord, totdat hij alleen het Selbstwort [1]), d.i. het eigen Woord Gods, dat door zichzelf duidelijk is en direct, overhield. Met deze nadruk op Selbstwort en goddelijke majesteit schijnt de zaak degelijk objectief te zijn; Luthers nadruk echter op: bei mir doet ons tegelijk begrijpen, hoe zijn tegenstanders Eck, Cochlaeus, Thomas More, John Fisher, Johannes Faber en hoe ze allen heten en in welke landen ze wonen mogen, tot Newman toe zich gestoten en geërgerd hebben aan de hoogmoed van zijn „private judgement". Luidde niet Zwingli's eerste Schlussrede van 1523: Alle so reden das Evangelium sey nüt, on die bewernüss der kirchen, yrrendt und schmähen Gott? Toen en nu schuwden en schuwen de Katholieke theologen een dergelijke persoonlijke houding. „Er is niets onpersoonlijkers dan het magisterium der Kerk. Het negeert uit beginsel alle persoonlijk begeesterden, de eigengereide wekkers van godsdienstige bewegingen, de eisers van gehoor in de Kerk ten allen tijde" [2]). Zij verstaan het zo, dat Luther „de objectieve hiërarchie aan de persoonlijkheid heeft opgeofferd en alleen nog de inspraken van de geest in de ziel erkent" [3]). Maar Luther was toch geen spiritualist?! De zaak heeft bij hem ook nog een andere kant, als het overvolle hart van de Reformator zich in grote ootmoed aldus ontlaadt: Denn es fährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören oder zu gläuben wider das einträchtig

[1]) C.R. 89, 150.
[2]) Van der Meer, t.a.p.
[3]) Mag. G. Philips in de Katholieke Kerk, Godsdienstleer en Apologie, III, 2e dr., Kortrijk–Utrecht 1947, blz. 675.

Zeugnis, Glauben und Lehren der ganzen heiligen, christlichen Kirchen, so von Anfang her nu uber funfzehen hundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat [1]). Als men deze overvloedige klanken van Luther zelf hoort, beseft men wellicht beter met welk een ontzaglijk probleem wij te doen hebben, wij, die toch ook maar met alle heiligen in staat zijn te vatten hoe groot de breedte en diepte is en te kennen de liefde van Christus, die de kennis te boven gaat, om vervuld te worden tot alle volheid Gods (Ef. 3, 18 en 19).

Dit probleem te formuleren stelt eigen eisen; wij hebben te maken met geloof, met Schriftinterpretatie, met de verhouding van Openbaring, Schrift, Kerk, kerkgezag en geloof. In zijn Propositiones kort voor de Rijksdag van Augsburg in 1530 [2]) sprak Luther uit, dat de Christelijke kerk geen macht heeft geloofsartikelen vast te stellen, dat zij het nog nooit gedaan had en het ook nooit zal doen, omdat alle geloofsartikelen genoegzaam in de H. Schrift zijn gegeven. Hier staat het Rooms Katholicisme volstrekt niet tegenover [3]). Voorts, dat de Kerk, die geloofsartikelen ook niet heeft te bevestigen als richter en autoriteit, maar dat omgekeerd de Kerk door het Evangelie en de H. Schrift als richter en autoriteit wordt bevestigd. De tegenstanders begaan volgens Luther de fout, alles dooreen te mengen en zelfs uit ceremoniën geloofsartikelen te maken. Hij verwerpt de opvatting, dat de Kerk en het Evangelie autoriteit verleent (approbat); het Evangelie, zo wil Luther het, wordt geloofd niet omdat de Kerk het bevestigt, maar omdat sentitur dat het Gods Woord is (Act. 17, 11; I Thess. 1,5). Dat er een Kerk is, geldt alleen als men eerst het Evangelie gelooft: niet eerst de Kerk en en uit haar het Evangelie, maar andersom. Van het Evangelie is men slechts zeker door het testimonium Spiritus Sancti. Luther wijst hier een bekend woord van Augustinus af: ego quidem evangelio non crederem nisi me commoveret catholicae ecclesiae auctoritas [4]), maar in de onjuiste lezing: nisi ecclesiae crederem. Er zijn vele historische verschijnselen, dit erkent hij, die het geloof steunen en door middel daarvan beweegt de Kerk ons wel tot het geloof, sed ideo non est supra fidem. Zo komen wij dus uit bij de verhouding van Kerk en Woord Gods. Toen Zwingli het eerste en tweede Züricher godsdienstgesprek hield, stelde hij als organisatorisch principe een-

---

[1]) E. A. 54, S. 288.
[2]) W. A. 30, 2, S. 414.
[3]) Van der Meer, *a.w.*, blz. 272.
[4]) *C. epist. Manich.* 5, 6.

voudig dit op, dat uit het behoorlijk citeren van de woorden der H. Schrift op ondubbelzinnige wijze zou blijken, welke traditionele opvattingen en practijken inzake leer en ceremoniën het voor het forum van Gods Woord zouden kunnen houden, die van de Altglaübigen of die van de evangelischen. Door het dispuut aan te horen zou de Raad in staat zijn, juiste conclusies te trekken om daarop besluiten te nemen. Het beroep van zijn grote tegenstander Johannes Faber, dat zulk een gang van zaken alleen in de Kerk denkbaar was en het oordeel alleen in en door de Kerk uitgesproken zou kunnen worden, verwierp hij zonder omwegen volgens het beginsel: ubi duo aut tres (Matth. 18, 18). De Kerk viel er dus tussen weg. Calvijn approbeert dit, als hij bij deze pericope zegt: verum id nihilo minus in particularem quemvis coetum competit quam in concilium universale [1]). In alle godsdienstdisputen tussen Hervormden en Katholieken gedurende de 16de eeuw, in alle polemische Enchiridia en Loci van die tijd en later vindt men steeds dezelfde standpunten onverzoenlijk verdedigd. Als Calvijn zijn Acta Synodi Tridentinae cum antidoto schrijft, gebruikt ook hij een woord van Augustinus, ditmaal om de opvatting te bestrijden, dat de heilszekerheid uit ongeschreven bronnen is te verkrijgen: fidem ex scripturis conceptam esse [2]). Hij critiseert de manier van de tegenstanders der Reformatie, als de sensus der H. Schrift aan de orde is en zij de verklaring daarvan aan de Kerk schijnen over te laten maar haar in feite zelf geven en dit bovendien met groot gebrek aan exacte kennis doen. Indien naar hun mening het gezag der Kerk wankelt doordat haar het recht der schriftinterpretatie zou worden ontnomen, dan antwoordt hij: maar wij brengen juist meer licht bij, wij verkleinen het gezag der Kerk niet, wij laten alleen niet alles aan de verkeerde mensen over. Dan doet hij dit beroep, dat voor het probleem van het kerkgezag van zo groot belang is: toont ons de Kerk, die de H. Schrift zelf beschrijft en wij zullen het over haar spoedig eens worden; wanneer men echter onrechtmatig de titel van Kerk gebruikt en in werkelijkheid haar geheel van haar waardigheid berooft, wat kunnen wij dan anders doen dan reclameren?

Wij zitten hier midden in de netelige vraag van beginsel en practijk, van geloof en menselijke werkelijkheid. Deze vraag werd in de 16de eeuw en later volstrekt beheerst enerzijds door zelfhand-

---

[1]) *Op. Calv.* VII, 413.

[2]) Augustinus, *de civ. Dei* XIX, 18, credit etiam scripturis sanctis et veteribus et novis, quas canonicas appellamus, unde fides ipsa concepta est ex qua iustus vivit.

having, anderzijds door ongelimiteerde theologische critiek. De Reformatoren zijn overtuigd dat de H. Schrift zelf in staat stelt, haar als Woord Gods te verstaan, hetzij de enkele lezer, hetzij een stadsraad, hetzij de Kerk. En als eenmaal die sensus der Schrift terecht is verstaan, dan is hij ook nooit meer ten onrechte en zal hij blijven en behoudt hij zijn recht. Op dít uitgangspunt zou een gehele traditieleer, waarin de Kerk als zodanig functionneert, gebouwd hebben kunnen worden. Het is echter niet geschied. Het nieuwe, reformatorische verstaan der H. Schrift bracht een te drukke en te omvangrijke arbeid tot afbraak van de als verkeerd begrepen tradities mede. Zeker, Melanchthon raakt de traditieleer met zijn termen purae antiquitatis confessio en ecclesia doctrix, maar met handhaving van deze begrenzing, dat bij alle vraagstukken, waar iets aan gelegen is, iudex est ipsum Verbum Dei. Ook hij vreest nieuwe dogmata. Terwijl hij het gezag van concilies en kerkvaders beperkt binnen het gezag der schriftuurlijkheid, gebruikt hij echter wel de consensus catholicae ecclesiae Christi met kracht tegen Servet. Hij kent een depositum revelationis en een depositum fidei en men zou kunnen vragen of hij dan niet ook aan een levende leertraditie heeft gedacht. Wanneer voor Melanchthon de gelovigen van O. en N. Testament met de orthodoxe Christenen van alle tijden, dus de gehele Kerk, een innerlijk samenhangende en nimmer onderbroken reeks vormen, zijn wij geneigd deze vraag bevestigend te beantwoorden.

Hierbij bedenke men echter wel, zich op het terrein te bevinden niet van talloze belangrijke of minder of in het geheel niet belangrijke traditiones, maar op dat van het geloof, dat in alle eeuwen één is. Daarop doelde ook Calvijn. Het is onnodig te onderstellen, dat dit alleen te Trente in het geheel niet bedoeld is, zelfs al vindt de lezer het moeilijk om dit uit de discussies voor het decreet der sessio IV op te maken. Martin Chemnitz heeft in zijn Examen Concilii Tridentini de traditiones een doos van Pandora in de ware zin des woords genoemd, met behulp waarvan iedere soort bederf, misbruiken en bijgelovigheden in de kerk ingevoerd kon worden. Waar is de rem, zegt hij, als er naar geen schriftuurlijke grond meer wordt gevraagd? Doch daarop onderscheidt hij acht aspecten der traditie en daaronder in de eerste plaats het Evangelie zelf viva voce traditum, totdat de schriftelijke fixering ontstond; en ook de ware leer en de ware expositio, zelfs dogmata der vaderen, die in de H. Schrift niet letterlijk voorkomen en niettemin bona, certa, firma et manifesta ratiocinatione uit duidelijke getuigenissen der H. Schrift bij-

eengebracht zijn. Maar dan volgt de critiek, die toch leidt tot verwerping van het decreet zoals het daar lag. Johann Gerhard, de dogmaticus van de suffcientia, de perspicuitas en de *αὐταλήθεια* der H. Schrift verscherpte dit oordeel nog met zijn unicum principium theologiae Verbum Dei. Dit gehele verloop van de strijd in de Hervormingseeuw geeft ons aanleiding om na te gaan, of wij niet door radicaal af te zien van deze historische moeilijkheden, veroorzaakt door de lastige traditiones, het probleem brengen kunnen op de eigenlijke hoogte, waar het alleen betekenis heeft. Alle confessies zijn het er over eens wat in de Belgica is uitgesproken (art. 7), dat men de oudheid of de gewoonte niet gelijk mag stellen met de waarheid Gods (dit geldt dus ook voor de *interpretatie* der H. Schrift). De opmerking van Noordmans n.a.v. Ecclesia Catholica van Prof. De Vogel: men zoekt waarheid, maar men vindt er oudheid, doelt op hetzelfde. In de grond der zaak wil echter niemand, ook de schrijfster niet, slechts voor oudheid als zodanig strijden, sedert Cyprianus, naar ik meen als eerste van een lange rij, de eenvoudige schrift-waarheid, die in de Kerk nooit meer mocht ondergaan, aldus geformuleerd heeft: Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est [1]). Iedereen zoekt waarheid.

Het splitsen van de traditie in een goddelijke, autoritatieve Openbaring en menselijke overleveringen of ook menselijke interpretatie der H. Schrift, die niet slechts op ontvouwing maar ook op aanvulling van de Openbaring neerkomt, is niet adaequaat aan het probleem en ontneemt er eigenlijk alle interesse aan. Dit is een probleemstelling, die gewogen en te licht is bevonden en die verouderd is. Wij dienen haar vooral te herzien op dit punt, dat wij ons afvragen, wie het subject of de auctor der traditie, die nu eenmaal in de Kerk functionneert en of er goddelijke traditie bestaat. Bij het onderzoeken van deze vraag moeten wij ons niet terstond laten afschrikken door de R.K. localisering van het traditiegezag in de hiërarchie; het is ons te doen om de traditie zelf. Wij gaan dan uit van het woord van Christus over de Geest, die in alle waarheid leidt (Joh. 16 : 13) en dat in alle eeuwen is gebruikt in de strijd over dit onderwerp. Met mensen hebben wij bij deze tekst in geen geval te doen. Wij hebben hier te doen met interpretatie, met het levend en actu-

---

[1]) Cyprianus, *ep.* 74, 9 cf. 3; vgl. ook Tertullianus, *de Virg. Vel.* 2, sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit... quodcumque adversus veritatem sapit, hor erit haeresis, etiam vetus consuetudo.

eel worden van de Openbaring in elk geslacht. Trente sprak van de traditiones, die als door de handen der apostelen tot op ons zijn gekomen. Hierbij is gedacht aan de oorspronkelijke betekenis van tradere, van hand tot hand overgeven, zodat er onmiddellijkheid geldt en het leven ervan verzekerd is. De uitdrukking kan ontleend zijn aan de Assertio VII sacramentorum [1]) van Hendrik VIII, waar Ranft op wijst. De voorstelling kan door een andere vervangen worden; zij bedoelt met continua successio een aanwijzing te geven, hoe wij het tot-leven-komen van de gegeven openbaring kunnen begrijpen, b.v. door de voorstelling der viva vox. Tussen het objectief gegevene en de subjectieve vrucht ervan een geleiding te vinden, brengt de theoloog wel eens tot een stoute vondst. De Reformatie heeft misschien de pogingen om concreet te zijn op het punt van het leven der Openbaring in de Kerk wat te veel onder verdenking gezet. In een land, waar men gaarne spreekt van de belijdenis en het geloof der vaderen, van de Kerk der vaderen, van trouw aan de beginselen van Hervorming en Hervormers en ononderbroken de Bijbel interpreteert, verdient het aanbeveling over deze stelling na te denken. Terwijl Gods vrijmacht de geest doet waaien waar en zoals Hij wil, is er geen reden om zijn werkzaamheid als alleen van boven naar beneden en niet ook horizontaal gericht in deze historische wereld te zien en te geloven. Trouwens het is niet on-hervormd om naast: daar staat geschreven ook te erkennen: er is geschied.

De vroeg-christelijke Kerk heeft een traditiebegrip gekend, waarin de magere tegenstelling tussen goddelijke en menselijke oorsprong geen rol speelde. Vincentius van Lerinum in zijn Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate, de gevreesde schepper van het begrip catholicisme: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, zegt zich niet genoeg te kunnen verbazen over de waanzin dergenen, die zich niet tevreden kunnen stellen met de geloofsregel, die overgeleverd en oudtijds eenmaal aangenomen is, doch dag in dag uit zoeken naar iets nieuws, immer moeite doen aan het geloof iets toe te voegen, er iets aan te veranderen of er iets af te nemen, alsof het niet een hemelse, voor alle tijden geopenbaarde leer was, maar een aardse instelling, die slechts door aanhoudende wijziging of veeleer verbetering tot voltooiing kon worden gebracht... Wat betekent het u toevertrouwde pand van I Tim.

---

[1]) ed. Par. 1562, p. 36, quaedam velut per manus deinceps tradita ab ipso apostolorum tempore ad nos usque pervenerunt; vgl. Thomas Morus, *Responsio ad convitia M. Lutheri congesta in Henricum regem Angliae,* 1523.

6, 20? Vincentius antwoordt: datgene wat U toevertrouwd is, niet wat gij gevonden hebt; datgene wat gij ontvangen hebt, niet wat gij verzonnen hebt; een zaak niet van het verstand maar van leer, niet van eigen goedvinden maar van openbare overlevering; die u is aangebracht, niet door u voor de dag gehaald, waarvan gij niet de uitvinder maar de bewaker moet zijn, niet de stichter, maar de leerling, niet de leider maar de volgeling... Bewaar het talent van het katholieke geloof ongedeerd en ongeschonden. Wat u is toevertrouwd moet bij u blijven en dat moet door u overgeleverd worden. Goud hebt ge ontvangen, goud moet ge ook weer uitgeven... Eadem tamen quae didicisti, doce ut cum dicas nove non dicas nova [1]). In deze passus komt het aan op de zaak der openbare overlevering, publica traditio, waarbij geen mens als auctor te pas komt. De inhoud der traditio is het depositum, de doctrina zelf, die objectief gegeven is en waaraan alle menselijk bedenken vreemd is. Het is het depositum van de Openbaring zelf, volledig, onaantastbaar voor alle additio, mutatio, detractio. Zij valt ook samen met de regula credendi.

Vincentius' terminologie is oud of beter gezegd, is oorspronkelijk en behoort tot de theologie der vroegste Kerk. Paulus zegt aan het begin der Avondmaalspericope (I Cor. 11, 23): *παϱέλαβον ἀπὸ τοῦ κυϱιοῦ ὃ καὶ παϱέδωκα ὑμῖν*. Wat de apostel van de Heer heeft ontvangen is paradosis, dus traditie, waarbij wij wel mogen denken aan de discipelen of de gemeente, die tussen de opperzaal en Paulus in stonden en overleveraars waren, maar wij evenzeer moeten letten op het *ἀπὸ τοῦ κυϱιοῦ*, niet slechts aangaande of betreffende, maar van de Heer, hetgeen de hoedanigheid dezer paradosis bepaalt. Spreekt men van een keten der traditie, dan haakt zijn eerste schakel aan de Heer zelf. Hij raakt dus aan de Openbaring, zo hij er niet mede samenvalt, want wat de Heer is, zegt of doet, is Openbaring. Men heeft opgemerkt dat Paulus ook overigens paradoseis eert, terwijl Jezus de paradoseis verwerpt en bestrijdt, doch dat dit zakelijk geen tegenstelling betekent omdat hetgeen Jezus in plaats van de overleveringen zette voor Paulus overlevering was en beiden, Heer en apostel, slechts de menselijke overleveringen bestreden [2]). Deze opmerking moet aldus aangevuld worden, dat er hier bij Paulus geen grenslijn loopt tussen overlevering en openbaring. Für Pau-

---

[1]) *Comm.* XX, 26, XXII, 27.

[2]) Büchel in Kittels *Wörterbuch* 2 *N.T.* II, 175; met aant. 11 aldaar, die de betekenis van ἀπὸ wil verkleinen, kan ik mij niet verenigen.

lus ist die christliche Lehre Überlieferung und er verlangt, dass die Gemeinden an ihr festhalten; daran hängt ihre Errettung, zegt Büchsel. Maar waarvan anders dan van de geopenbaarde waarheid alleen kan hun redding ooit door Paulus afhankelijk worden gedacht? Hieruit blijkt hoe dicht paradosis en Openbaring bij elkander gelegen zijn en bijna niet meer te onderscheiden. Men kan dit traditio per accidens noemen maar er is geen tegenstelling met traditio per essentiam want hier is sprake van noodzaak.

Nu is bekend genoeg, dat de paradoseis ook in ruimere zin bij Paulus voorkomen en haar daarom niet overal dezelfde heilsbetekenis toegekend kan worden, b.v. I Cor. 11, 2; II Thess. 2, 15. Vooral laatstgenoemde plaats behoort tot de eeuwenlang en ook in onze tijd steevaste argumenten om het bestaan ener niet in de H. Schrift gefixeerde apostolische overlevering aannemelijk te maken. Dit eenmaal toegegeven, valt het dan gemakkelijk om theoretisch allerlei onschriftuurlijke tradities autoriteit te verlenen. Al te veel werkelijk gewicht hechte men hieraan intussen niet [1]). Belangrijker is Paulus' woord Rom. 6, 17 over de hartelijke gehoorzaamheid *εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς*, aan dàt onderricht dat u overgeleverd is, zoals de nieuwe vertaling van het Bijbelgenootschap heeft. Hoe eenvoudig men didaché en hoe bepalend men typos hier ook zou willen nemen, de apostel bedoelt in elk geval de leer, die zalig maakt, immers van zonden bevrijdt en in dienst der gerechtigheid brengt. Deze leer moet worden overgeleverd en door die feitelijkheid is het passieve werkwoord gesuggereerd. Ook Jezus' leren is didaché, de leer waarover men ontzet was, zijn *διδάσκειν* van de wil Gods. Wat is dit anders dan Openbaring in eigenlijke zin? En wanneer deze doordringt tot de generatie van Paulus te Rome, hoe kan men dan ook deze keten anders denken dan in zijn eerste schakel gehaakt aan de Heer zelf? De overgeleverde leer is overlevering, maar onscheidbaar van de Openbaring zelf en zij valt samen met het depositum fidei in zijn overgeleverd-worden, interpretatio en traditio in actie.

De pittigste theoloog van de jonge Christelijke Kerk heeft op dergelijke wijze het begrip traditio gebruikt. In De praescriptione

---

[1]) Calvijn, *Inst. IV*, 10, 18, deinde si qua historiis vestustisque monumentis inest fides, apostolis non ignotum modo, sed inauditum fuit quod illis tribuunt. Marnix van St. Aldegonde heeft in zijn omvangrijke bestrijding der Geestdrijvische leere de buitenschriftuurlijke tradities der Katholieken en het inwendige woord der Spiritualisten geparalleliseerd en met veel pleizier op één hoop geworpen.

haereticorum behandelt Tertullianus ons probleem vrijwel volledig, ook de disciplina en de verhouding van Schrift en Kerk. Zijn betoog is eenvoudig. De Openbaring is door Christus aan de apostelen gegeven en de apostelen hebben haar volledig aan de gemeenten overgeleverd. Dat is zaak van traditio in de zin ook van levende en vruchtdragende leer. Tegen haar kunnen de gnostieken geen beroep instellen op andere, geheime tradities; die van de apostelen is bekend en men vindt haar in de H. Schrift [1]). Het is evenwel nutteloos om met ketters over de H. Schrift te strijden, want hun ontgaat de wettige interpretatie, men kan ook zeggen de waarheid [2]) of het leven daarvan; aan de Kerk, niet aan de ketters behoort de H. Schrift toe, wat op zichzelf ook nog niet alles zou zeggen, ware het niet dat de Openbaring Gods, zoals deze het leven van de traditie der Kerk is, haar interpretatie medebrengt. Dit is de regula fidei, de *τύπος διδαχῆς* zou men kunnen zeggen. De traditie is de levende Openbaring, die van Christus de Kerk instroomt en door de Kerk stroomt, haar eigenlijke leven is en kenbaar is aan de regula. ,,Wat de apostelen hebben gepredikt d.i. wat Christus hun heeft geopenbaard, daarvan stel ik wettig, dat het niet anders aangetoond kan worden dan door die gemeenten, die de apostelen zelf hebben gesticht door haar de prediking te brengen zowel mondeling als later door middel van brieven.'' Deze doctrina dan dier ecclesiae matrices — Tertullianus is hier dus ook reeds bezig met de successio — is: quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit. En elders geeft hij deze parallel: (regula) quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit [3]). Hier vinden we dus de termen *παραλαμβάνειν* en *παραδιδόναι* uit het N. Testament terug. En weer de keten, welke eerste twee schakels zijn: Christus van God en Christus aan de apostelen. Christus is dus subject van tradere (vgl. *μαρτυρεῖν* van Christus gezegd. Joh. 3, 32 en 33) en daarom staat tradere vlak bij openbaren. Dit is de meest eigenlijke betekenis van tradere op deze plaatsen en deze Openbaring gaat door, is actueel en bezit goddelijke autoriteit. Nog één plaats sta

[1]) Cf. Irenaeus, *adv. haer.* III, 3, 1.

[2]) Cf. Irenaeus, *adv. haer.* III, 2, 1. Bij Georg. Cassander, *de officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc Ecclesiae dissidio* en de *Defensio* hiervan zijn de explicatio en interpretatio vrijwel de gehele traditio, Opera p. 782, een te simpele verklaring, die dan ook critiek heeft uitgelokt en niet overtuigde. Het zeer mooie boek van Aug. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster i.W. gaat vrij ver in dezelfde richting, maar onderscheidt toch ook andere elementen.

[3]) *De praescr. haeret.* 21; 37, 1.

voor meer: non licet credi quia non ita traditum est [1]). Dit heeft niets te maken met overlevering of leer van mensen, want het betreft eenvoudig de openbaringswaarheid, dat niet de Vader is geboren of geleden heeft, maar de Zoon. Cyprianus kent ditzelfde gebruik van traditio, wanneer hij zegt, dat de ketters met verachting van Gods traditio vreemde dogma's nastreven en leringen van menselijke instelling [2]). Ziehier het gebruik in de vroeg-christelijke Kerk van het begrip traditio, dat bepaaldelijk de Openbaring, of wil men de leer der Openbaring, tot inhoud heeft en waarin dus een tegenstelling tussen Goddelijke en menselijke oorsprong niet ter sprake komt. Calvijn zegt ergens, dat men de definitie van een begrip kan ontlenen aan de eigenlijke betekenis van het woord [3]). Tradere nu betekende in klassiek Latijn veelal onderwijzen, levende kennis of kennis levend overdragen. Is nu God of Christus of de H. Geest de leraar, dan is tradere openbaren [4]), een notie, die men, als men er eenmaal op let, telkens terug kan vinden. Zo zegt Thomas van Aquino: de dingen die alleen van de wil Gods afhangen en uitgaan boven elk recht van het schepsel, kunnen wij alleen kennen voor zover in sacra scriptura traduntur. (S. th. III 9. 1, a. 3). Melanchthon spreekt van sententiae a Deo traditae (Loci, III*a* aer., praef.) Ik wil dit het klassieke gebruik van tradere en traditio in de Christelijke Kerk noemen. Wij weten, dat de traditie later is overwoekerd met de parasitaire groei der traditiones humanae. Om de druk daarvan en de behoefte aan bevrijding er uit, zoals deze in de 16de eeuw bestonden, goed te voelen, leze men uit de overvloed van getuigenissen slechts bij Calvijn Institutio IV c. 8, 9 en 10. Maar het historische oordeel moet evengoed verklaren, dat deze oorspronkelijk niet te maken hebben met de traditio. De klassieke traditio is, om tot slot eenmaal met Athanasius te spreken, *ἡ ἐξ ἀρχῆς παράδοσις*, die de Kyrios gegeven heeft, waaruit de *διδασκαλία* volgt, die de apostelen hebben verkondigd en de *πίστις*, die de vaderen hebben bewaard [5]). Maar de paradosis gaf dus de Heer.

---

[1]) *Adv. Prax.* 13 (ed. B. v. d. B. p. 76, r. 6; *de praescr. haeret.* 28, 3 en 4, ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum (geopenbaard), audeat ergo aliquis dicere illos errasse qui tradiderunt? (*ib.* p. 35 sq.)

[2]) Qui Dei traditione contempta alienas doctrinas adpetunt et magisteria humanae institutionis inducunt, *de cath. eccl. unit.* 19 (ed. B. v. d. B. p. 41, r. 18).

[3]) Definitio quidem ex etymo vocis petenda est, *Inst. IV*, 10, 3.

[4]) Mönnich, N.T.T. II, 1947, blz. 71: Overlevering en directe openbaring zijn — in het oudste Christendom — nog synoniemen.

[5]) *Opera* II, Par. 1698, p. 696.

De vraag, wie het subject der traditio is en of de Kerk goddelijke traditio kent, is hiermede beantwoord. Deze traditio is het eigenlijke leven der Kerk en zij komt niet voort uit de wereld van het relatieve, al werkt zij daarin, maar komt van de Heer.

Karl Barth komt in de belangrijke en bijna bekoorlijke bladzijden, die hij in het hoofdstuk over Die Autorität der Kirche aan ons vraagstuk onder de titel Die Autorität des Wortes in de Kirchliche Dogmatik wijdt, tot de grote tegenstelling tussen een Kerk, die slechts gehoorzaam is aan het Woord en een Kerk, die de pretentie van eigen autoriteit heeft, eine Kirche des Gehorsams gegen eine Kirche der Selbstregierung (vgl.: contumax adversus dominum suum, Calvijn, Institutio IV, 10, 18). Aan eerstbedoelde Kerk, die wel degelijk menselijke gestalte heeft, ontzegt hij volstrekt niet, dat in haar de belijdenis levend wordt, dat de presentie van het Woord Gods in haar is en gemeenschap der heiligen en in deze zin een autoritatieve Überlieferung des Wortes Gottes. Tot haar Heer staat deze Kerk in een verhouding als die van de door Hem aangenomen menselijke natuur tot zijn Godheid. Hier eindigt dit beeld, van een hypostatische vereniging van Christus en de Kerk kan geen sprake zijn, want Christus' heerlijkheid en autoriteit zijn en blijven tegenover de Kerk de zijne. Wel kan men van deze Kerk zeggen, dat zij de Überlieferung des Wortes Gottes is en derhalve de presente Openbaring en daarom in feite, als Lichaam van het hemelse Hoofd, Jezus Christus zelf. Doch dit geeft haar nimmer autoriteit in eigen bezit. Tegenover haar behoudt de Openbaring in haar Schriftlichkeit de garantie van volkomen vrijheid, die insluit, dat omgekeerd ook de Kerk door middel van de H. Schrift vrijheid behoudt tegenover zichzelf, zich om zo te zeggen met behulp der Schrift steeds bevrijden kan uit haar eigen historische vergroeiingen. Tegenover de mogelijkheid van misverstaan der H. Schrift blijft haar altijd de mogelijkheid van reformatie door en uit de H. Schrift zelf. Als maar boven alle kerkelijke traditie de H. Schrift als richter staat, sluit dit voor de Kerk de belofte in, dat zij nimmer aan zichzelf alleen overgelaten is, dat de bron van haar vernieuwing steeds open staat als zij ook zelf bereid is om zich van haar oorsprong en object uit te laten vernieuwen en hervormen. Het laatste en meest eigenlijke inzake de resolute reformatorische beslissing der 16de eeuw, waarvan wij uitgingen, en die wezenlijk betekenis heeft voor alle eeuwen, ligt volgens Barth hierin, dat de Kerk door te kiezen voor de H.

Schrift contra de traditie niet alleen staat, niet aan zichzelf is overgelaten. Dit laatste zou het geval zijn zodra er geen tegenstelling meer is tussen haar eigen en het goddelijke gezag. Dan zou de Kerk, met goddelijke waardigheid bekleed, als God op zichzelf staan en uit zichzelf hebben te leven.

Hier moet gevraagd worden, wie deze beschrijving en deze bestrijding geldt. Het Katholicisme beschouwt de vereenzelviging van de H. Schrift met de Openbaring als de grote fout der Reformatie [1]. Wanneer dit vaststaat, is het duidelijk wie de bestrijding geldt. Maar is nu verder de beschrijving juist? Naast het sola scriptura van het Protestantisme staat, dat ook de Katholiek volstrekt niet alleen maar gelooft op gezag der Kerk of omdat de Kerk, voorzover dit mensen zijn, het zegt maar omdat God het zegt. De Kerk bezit weliswaar het recht de H. Schrift authentiek uit te leggen, maar dit betekent niet, dat de Kerk gezag verleent aan de H. Schrift; deze heeft haar gezag van God. Het Vaticaanse Concilie verklaart: de Kerk aanvaardt de H. Boeken als heilig en canoniek niet omdat zij als mensenwerk door haar gezag zijn goedgekeurd, noch alleen omdat zij de Openbaring zonder fout bevatten, maar omdat zij onder inspiratie van de H. Geest geschreven, God tot auteur hebben en als zodanig aan de Kerk zijn overgeleverd (ut tales ipsi ecclesiae traditi). Wij zouden hieraan toe kunnen voegen, dat ook de canonisering der schriften geen werk is geweest uit eigen machtsvolkomenheid der Kerk. Volgens alle hierop betrekking hebbende conciliebesluiten en dergelijke aanvaardde de Kerk de zich als canoniek aandienende Schriften en zij verbood andere te lezen. Paus Gelasius I (495) spreekt bovendien van de profetische, evangelische en apostolische scripturae quibus ecclesia catholica per gratiam Dei fundata est. Dit doet aan de goddelijke functie van interpretatie der Kerk natuurlijk niets af [2]. Wanneer men bedenkt dat deze functie door de hiërarchie wordt uitgeoefend, kan het schijnen, dat ook de scherpe beschrijving van K. Barth hier doel treft. Echter moet men onderscheiden. Is het in de grond niet zo, dat het oordelen over de

[1]) Bijv. J. van der Ploeg O. P. in *De Katholieke Kerk*, III, blz. 742.

[2]) Ook de Protestantse kerk erkend deze: „Wij moeten de geldigheid van de kinderdoop niet proberen te ‚bewijzen' aan de hand van allerlei losse teksten uit O. en N. Testament, maar vragen naar de mening des Geestes", F. H. Landsman in De Hervormde Kerk, III, 11 van 15 Maart 1947. Elke Kerk heeft haar oudere en jongere belijdenisgeschriften, ook haar verkondiging en het levend geloof harer lidmaten, wat sine scripto (sine charta vel atramento, Irenaeus, *adv. haer.* III, 4, 1) haar levend bezit of eigenlijk haar leven zelf is.

zin der Schrift samenvalt met door de Schrift geoordeeld worden? Het gaat immers om de H. Schrift en niet om een mensenboek, dat men eenvoudig als object ter beschikking heeft. Er is wel gezegd, dat de H. Schrift de grootste van alle martelaren is. Maar dat is abnormaal en wordt door niemand bedoeld. In elk geval is het geoordeeld worden door de H. Schrift de vrucht van het oordelen over de zin der H. Schrift volgens Barth in de kerken der Reformatie, als zij naar de H. Schrift trachten te luisteren. Zou dit niet overal het geval zijn [1]? Staat de R.K. Kerk zo zelfgenoegzaam en alleen, zonder Schrift of zich boven haar stellende, zonder norm en ook zonder deze bron van leven en levensvernieuwing?

Het gaat bij deze theologische vragen en historische vergelijkingen zoals wanneer men per trein een station binnenrijdt gelijk met een andere trein. Beide treinen worden over verschillende sporen geleid, ze gaan over wissels, naderen elkander opeens heel nauw, wat onverwachte sensaties aan de reizigers geeft, dan glijden ze weer uiteen elk op eigen doel af en dit alles met grote snelheid. Wij hebben hier niet alleen met tegenstellingen te doen. Het Katholicisme antwoordt op de beschrijving der Selbstregierung en het alleen-zijn der Kerk tengevolge daarvan, hetgeen zij als een caricatuur voelt, met Matth. 28, 19 en Joh. 16, 13. Of, minder algemeen, met de encycliek van Pius XII, over het Mystieke Lichaam van Jezus Christus: de goddelijke Zaligmaker leidt en bestuurt rechtstreeks en persoonlijk de gemeenschap, die hij heeft gesticht; Hij is het, die de herders en leraars en op de eerste plaats Zijn stedehouder op aarde met hemelse gaven van wetenschap, verstand en wijsheid verrijkt, opdat zij de schat des geloofs getrouw bewaren, krachtig verdedigen, godvruchtig en ijverig verklaren en bevestigen; Hij is het, tenslotte, die, ofschoon onzichtbaar, de concilies der Kerk voorzit en verlicht.

De sporen snellen op elkander af: Hij is het, die de herders en leraars wijsheid geeft, Hij is het, die de concilies voorzit. Calvijn zegt: Porro hoc est Christi ius ut conciliis omnibus praesideat. Maar dan dringt zich de vraag ertussen naar de trouw en de gehoorzaamheid. Dit is een hoogst pijnlijke vraag als mensen haar betreffende andere mensen opwerpen. Calvijn is er niet bang voor. Hij spreekt van aureum illud saeculum der eerste vier oecumenische concilies; zij bevatten niets dan de zuivere en oorspronkelijke interpretatie der

---

[1]) Eén is uw leeraar, Christus, geldt bovenal in de Kerk. Niemand kan er iets leeren tenzij op Zijn gezag, en iets anders dan de openbaring die als een focus in Hem samenkomt, F. van der Meer, *Catechismus*, blz. 270.

H. Schrift, die de H. vaderen goed gehanteerd hebben. De sporen lopen nog dicht naast elkander. Maar er waren toen toch ook zwakheden om er nu geen erger naam aan te geven, zegt hij. Daarom moet alles gewogen worden: illa quam dixi omnium hominum et angelorum statera, id est verbo Domini [1]. De sporen vliegen uiteen. Immers, wie zal deze examinatie met gezag verrichten? Wie hanteert de waagschaal? De individuele gelovigen, Calvijn, de stadsraad van Zürich, die ganze heilige, christliche Kirche, so vom Anfang her nu über funfzehen hundert Jahr in aller Welt einträchtiglich (die Lehre) gehalten hat van Luther, de catholieke Kerk van Augustinus of zijn tegenstander Vincentius, de apostolische kerken van Irenaeus en Tertullianus? Komen de sporen aan hetzelfde station aan?

Kirche des Gehorsams en Kirche der Selbstregierung zijn geen termen om er het vraagstuk der traditie mede af te doen. Op zijn best zijn in verschillende gevallen beide termen op elk van beide grote confessies van toepassing. Het Katholicisme hoort in de tweede evengoed een scheldwoord als het Protestantisme. Om de vraag naar de traditie volledig te kunnen beantwoorden, zouden wij thans op de gebieden van Openbaring en ecclesiologie, van Openbaring en historie moeten overgaan gelijk de door ons gebruikte historische teksten reeds aanwezen, doch wij laten deze dogmatische stof rusten om nog een enkel practisch punt aan te raken. In art. 10 der Ontwerp-Kerkorde van de N. H. Kerk komt, na de belijdenis der H. Schrift, en die der vaderen de zin voor: de Kerk weert wat haar belijden weerspreekt. Het zou voor een tegenstander, als hij haar op de letter van deze woorden zou willen vastspijkeren, niet moeilijk zijn de Hervormde Kerk op grond hiervan een volkomen geslotenheid, een Selbstregierung in haar belijden te verwijten. Zij vraagt natuurlijk, dat men haar bedoeling beter zal verstaan. Men kan haar met evenveel recht vragen, die bedoeling, om misverstand te voorkomen, dan beter onder woorden te brengen.

Tenslotte: de Reformatie heeft afgerekend met de traditiones humanae. Het is in onze tijd misschien niet onmogelijk om dan nu nog wat ver te komen en verschillende traditionele misverstanden, die hierna nog zijn overgebleven, op te ruimen en zodoende juister

---

[1] *Institutio IV*, 9, 1. Luther zeide het wat vrolijker maar ook zoveel te krasser: Darumb lassen wir Bischoff und Concilia schliessen uns setzen was sie wollen; aber wo wir Gottes wort fur uns haben, solle bei uns stehen und nicht bei ihn, obs Recht oder Unrecht sei und sie sollen uns weichen und uns gehorchen! *W.A.* 11, S. 408.

te zien, welke traditie ook het Protestantisme erkent en wat de ware tegenstellingen eventueel zijn. Zij liggen op het terrein van Openbaring en historie, kortom op dat der ecclesiologie. Wij kunnen dit thans niet voldoende meer betreden. Het perspectief hebben anderen reeds gewezen. ,,Traditie is het middel, waardoor alle schatten en goederen van de voorgeslachten naar het heden en de toekomst worden overgebracht. Zulk een traditie is er ook in religie en kerk... Er is traditie nodig om de samenhang te bewaren tussen de Schrift en het religieuze leven van deze tijd. Traditie in goede zin is de vertaling en toepassing van de eeuwige waarheid in de sprake en het leven van het tegenwoordige geslacht... Een Schrift zonder zulk een traditie is onmogelijk'', zegt Bavinck [1]). En P. A. H. de Boer vraagt terecht: kan men met gehoorzaamheid aan de Schrift iets anders bedoelen dan gehoorzaamheid aan een uitlegging en toepassing der Schrift [2])? Bavinck heeft hierop geantwoord: ,,Zulk een traditie is in de Schrift zelf gegrond: met al de heiligen'' (Ef. 3, 18).

---

[1]) *Dogmatiek* I, blz. 525–527.

[2]) Weekblad der N.H.K. XXXII, 14 van 3 April 1948.

DE ONTWIKKELING VAN DE BELIJDENIS IN DE JONGE KERKEN

DOOR

W. F. DANKBAAR

Oegstgeest

Nu thans allerwege in de wereld van het Oosten jonge christelijke kerken zijn ontstaan, welke deels reeds zelfstandig zijn, deels met snelle schreden naar de zelfstandigheid op weg zijn, kan de vraag, welke belijdenis zij hebben en of in deze belijdenis werkelijk het hart van hun kerkelijk leven klopt, hoe langer hoe minder ontweken worden. Het is opmerkelijk hoe weinig aandacht de kerkgeschiedenis, de symboliek en de zendingswetenschap tot nu toe aan dit vraagstuk hebben geschonken. Dat de oudere litteratuur ons op dit punt in de steek laat, is niet te verwonderen; het vraagstuk is eerst in de laatste decennia door de zelfstandigwording der jonge kerken acuut geworden. Maar ook in latere publicaties is weinig over deze quaestie te vinden. Dat is ongetwijfeld te wijten aan de omstandigheid dat de meeste publicaties over de vraagstukken van de jonge kerken en de zending voortkomen uit de angelsaksische wereld. Daar vindt men het gewoonlijk normaal, dat de jonge oosterse kerken een belijdenis hebben (meestal het Apostolicum en het Nicenum), maar men beschouwt het als even normaal, er verder weinig aandacht aan te wijden en over te gaan tot vraagstukken, die samenhangen met allerlei ,,christian activities''. In de continentale wereld is dat enigszins anders. Het is zeker niet toevallig, dat in het officiële rapport van de Tambaram-conferentie van 1938 de enige, die in zijn beschrijving van de zelfstandigwording ener oosterse Kerk nader op de belijdenis ingaat, een Nederlander is, nl. E. G. van Kekem, in zijn stuk over de Kerk van Oost-Java [1]).

Een der weinigen, die bij mijn weten het vraagstuk van de belijdenis der jonge kerken opzettelijk in het oog heeft gevat, is Em. Kellerhals, inspector der Basler Mission [2]), maar hij beperkt zich tot enige jonge kerken van de Bazeler zending. Voor het overige is men aangewezen op de kerkorden der oosterse kerken en de publicaties over haar jongste geschiedenis.

---

[1]) *Tambaram Series*, Oxford 1939, Vol. II, p. 124.
[2]) Em. Kellerhals, *Die Bekenntnisfrage auf dem Missionsfeld*, Basel 1940.

Het behoeft geen betoog, dat de jonge christelijke kerken, willen zij hun naam waardig dragen, belijdende kerken moeten zijn. Het is niet strikt noodzakelijk, dat dit belijden altijd is vastgelegd in een belijdenisgeschrift. De gemeente van Christus belijdt reeds door haar prediking, door de eenvoudige getuigenissen, in woord en daad, harer leden en met name, onder vervolgingen, door haar martelaarschap, ook al is zij nog niet in het bezit van een gefixeerde confessie. Niet toevallig worden in de oude kerk onder „confessores" diegenen verstaan, die onder vervolging standvastig bleven in hun geloof [1]). In de oudste dagen van de christelijke kerk is het belijden op een zo korte formule teruggebracht, dat men daarbij zeker niet aan een belijdenis zou denken in de zin, welke wij daar gewoonlijk aan hechten. Het was eenvoudig: „*Κύριος Χριστός*", maar terwille van deze korte formule hebben belijders het martyrium ondergaan. [2]) In onze tijd hebben de conflicten, waarvoor de oude kerk zich geplaatst zag en waarvan het N.T., Justinus en Tertullianus en vele anderen ons verhalen, zich voor de jonge kerken in het Oosten vrijwel letterlijk herhaald. Tal van Christenen hebben, met name ook in Indonesië onder Japanse tyrannie, voor hun geloof het hoogste offer gebracht [3]). Waar aldus het „confiteor" zijn oorspronkelijke en gespannen betekenis herkrijgt, daar is belijdende kerk, ook al zal dat belijden slechts door enkelen, plaatsvervangend voor de gehele gemeente, pars pro toto, worden volbracht.

Toch kan het niet uitblijven, dat een kerk op zeker ogenblik er behoefte aan heeft om haar geloof, haar inzicht in de bijbelse openbaring, ook vast te leggen in een belijdenisgeschrift. Zij heeft er niet genoeg aan dat enkele of zelfs zeer vele gelovigen uit haar midden door prediken en getuigen *hun* geloof belijden. Zij moet ook ten allen tijde, zowel voor zichzelf als tegenover de wereld, voor ogen hebben wat zij als kerk gelooft, allen tezamen en daardoor ook ieder in het bijzonder (men denke aan de volgorde „allen en een ieder" in vr. 55 van de Heidelbergse Cat.).

Voor de vaststelling van zulk een belijdenis moet dus altijd een bepaalde aanleiding zijn. Waarachtig belijden geschiedt eerst dan en alleen dan, wanneer een kerk zich daartoe onontkoombaar genoopt ziet.

---

[1]) Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, II, 1912, S. 445f.
[2]) Vgl. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zürich 1943, S. 20 ff.
[3]) Cf. John Foster, *Then and now. The historic church and the younger churches*, London 1945³, p. 84–103.

Beleden moet er worden bij de doop, het ogenblik dat mensen uit het heidendom in het lichaam van Christus worden ingelijfd. Of ook — in zeer vele gevallen — wanneer gereageerd en geprotesteerd moet worden tegen de haeresie van binnen of de bedreiging van buiten; het belijden van wat het geloof is vindt bijna altijd zijn aanleiding in de noodzaak óm duidelijk uit te spreken wat het níet is. Het kan echter ook zijn, dat de kerk op zulk een beslissend punt in haar geschiedenis is gekomen, dat zij zichzelf voor het eerst of opnieuw rekenschap moet geven van haar geloof, van haar ratio essendi in de wereld, ook zonder dat zij zich geroepen ziet, de haeresie in haar midden of het heidendom buiten haar expressis verbis af te weren.

Zulk een aanleiding deed zich aan vele jonge oosterse kerken voor bij de gebeurtenis van haar zelfstandigwording. Tot dusver hadden de gemeenten geestelijk min of meer aangeleund tegen de autoriteit van de zending, welke haar het Evangelie had gebracht. Het belijden was nog slechts een persoonlijke zaak van de gemeenteleden zelf geweest, die de overgang uit het heidendom hadden ondernomen of, zelf geboren en gedoopt binnen de kerk, op zeker ogenblik van hun leven tot openbare geloofsbelijdenis gekomen waren. Maar bij de zelfstandigwording der kerk moest er iets voor de dag komen aangaande de zin van haar bestaan als kerk van Christus in de wereld. Zij had dien zin voor zichzelf duidelijk te maken en uit te spreken en vast te leggen, voor al haar leden en tegenover de haar omringende niet-christelijke wereld.

In zulk een geval hangt de belijdenis ener kerk op het allernauwst samen met de kerkvorming, dus met de kerkorde. En onder zulke omstandigheden is het begrijpelijk, dat de belijdenis optreedt als een, zij het dan ook een beslissend, onderdeel der kerkorde.

Bij de oudere confessies is dat meestentijds niet het geval. In de oud-christelijke symbolen komen geen beginselen van kerkorde voor. Die waren toentertijd niet in het geding. En in de reformatorische belijdenisgeschriften verschijnt de orde der ambten als een onderdeel van de algemene belijdenis des geloofs. De kerken der Reformatie werden immers geboren in de strijd tegen de valse leer en de valse kerk. Hun protestatio fidei is tevens een protest tegen een kerk, die zelve haeretisch was geworden. De belijdenissen zoeken aansluiting aan de vetus et purior ecclesia en kanten zich tegen de oude ketterijen, vroeger door de kerk zelfs verworpen en thans voor een belangrijk deel weer door haar binnengehaald.

De kerkvorming der Reformatie vloeide noodgedwongen voort uit het verzet tegen een kerk die geen kerk meer mocht heten, allereerst door haar leer en bovendien door haar organisatie. Daarom is in de reformatorische confessies de locus de ecclesia gesubsumeerd onder de overige loci. In afzonderlijke kerkorden wordt de kerkorganisatie en de functie van de belijdenis in het leven der kerk dan nader uitgewerkt.

Bij de jonge kerken is de gang van zaken geheel anders. Nadat zij langzaam tot bewustwording van haar geloof en haar kerk-zijn waren gekomen, werd de behoefte tot vormgeving van haar belijdenis meestentijds eerst levendig op het ogenblik, dat zij als zelfstandige kerken werden geconstitueerd. Werden de kerken der reformatie door hun belijden gedrongen tot kerkvorming, de jonge kerken werden door hun kerkvorming gedrongen tot belijden. Vandaar dat hun belijdenissen doorgaans nog niet veel meer zijn dan praeambules tot de kerkorden. De confessie neemt een zeer bescheiden plaats in en dient zich als confessie nauwelijks aan.

Daar behoeft zij niet minder om te wezen. Zij kan, naarmate zij het wezenlijk eigendom der kerk wordt, niettemin ten volle belijdenis worden. De kerkgeschiedenis levert daarvan voorbeelden. De Confessio Augustana bedoelde oorspronkelijk geen belijdenis voor de kerk zelf te zijn, eerder een apologie tegenover de Rijksdag. Pas in de voorrede van de Formula Concordiae (157) heet zij symbolum. [1]) Evenzo verscheen de Ned. Geloofsbelijdenis in het licht als een apologie der vervolgde gereformeerden, gericht aan Philips II, om de schriftuurlijke basis van hun geloof en de overeenstemming hunner leer met die der oude kerk te bewijzen en om zich te verweren tegen vereenzelviging met de Anabaptisten.

De Barmer Thesen (1933) dienden zich slechts aan als een ,,theologische Erklärung'' en toch hebben zij al spoedig de plaats van een belijdenis gekregen en heeft zich rondom haar de Bekenntniskirche gevormd.

Op de duur zullen de jonge kerken echter niet met een korte inleiding tot haar kerkorde kunnen volstaan. Naarmate deze kerken meer geschiedenis zullen beleven, zullen zij waarschijnlijk behoefte gaan gevoelen, belijdenis en kerkorde scherper te onderscheiden en zullen zij ook genoopt worden tot uitbouw harer belijdenis, ten einde op punten van onderlinge onenigheid vaste lijnen te trekken

---

[1]) *Die Bekenntnisschriften der Ev. luth. Kirche*, Göttingen 1930, I, S. 3 (37).

of om ketterijen en ongeloof in eigen gelederen of buiten haar af te weren. Maar dit laatste stadium is nog niet of niet duidelijk genoeg aangebroken.

Bij de opstelling der belijdenissen is de zending gewoonlijk zeer intensief betrokken; zelfs zijn ze, vooral in den beginne, door een zendeling eenvoudig ten behoeve der gemeente opgesteld. Zo concipieerde reeds in 1881 Nommensen een belijdenis en gemeenteorde voor de Batakse gemeenten, lang voordat de kerk aldaar tot zelfstandigheid was gekomen.

Het bezwaar tegen deze wijze van totstandkoming der belijdenis is niet zo groot als het schijnen mag. Te allen tijde is een belijdenis oorspronkelijk ontworpen door één man of door enkele weinigen. De Confessio Augustana was het werk van Melanchthon c.s., de Gallicana van Calvijn, de Helvetica posterior van Bullinger. Onontbeerlijk is echter dat zo spoedig mogelijk de medewerking of althans de instemming van een grotere kring van representatieve figuren wordt verkregen. En er moet een zo groot mogelijke zekerheid bestaan dat een belijdenis uitdrukking geeft aan het in de gemeente levende geloof, zodat er, wanneer ze eenmaal in de gemeente bekend wordt, een echo komt en meer en meer het besef levendig wordt: dit is *ons* stuk. Zo verzekerde De Bres zich bij de opstelling van de Ned. Geloofsbelijdenis van de instemming van enige predikanten te Metz en toen zijn geschrift eenmaal de wereld inging geschiedde dit anoniem, zeker niet enkel ter wille van de veiligheid, maar ook omdat hij zich bewust was een kerkelijk geschrift te hebben opgesteld, uitdrukking gevende aan het geloof van „les fidèles, qui conuersent ès pays bas''. Met een zekere vrijmoedigheid poneert De Bres: *Wij* geloven en belijden; eerst later kwam de instemming der gelovigen en nog later de bindend-verklaring der kerk. Een dergelijke ontwikkeling is ook in de jonge kerken waar te nemen.

Ieder opstellen ener confessie is in zekere zin een waagstuk, dat men durft ondernemen in de zekerheid dat men spreekt op grond van de Heilige Schrift en van de consensus der una sancta catholica [1]. Dat waagstuk hebben de zendelingen meermalen ondernomen ten behoeve van de gemeenten en kerken, waarin zij werkzaam waren. Trouwens, verdient deze wijze van totstandkoming — waarbij dus de belijdenis oorspronkelijk het werk van één of

---

[1]) K. Barth, *K. D.* I, 2, S. 714.

weinige personen is en waarbij zij achteraf door de kerk wordt erkend en door haar ambtelijke vergaderingen gewettigd — wel zo zeer achtergesteld te worden bij een onmiddellijke opstelling vanwege een kerkvergadering? Is er op de modus procedendi en op het niveau der discussies van de kerkvergaderingen van Nicea, Chalcedon, Dordrecht niet heel wat af te dingen? Sluit ons geloof in de Heilige Geest, die de kerk in alle waarheid leidt en die zeker óók in hoogst bedenkelijke synodevergaderingen aanwezig kan zijn, uit, dat Hij zich bedienen zou van particuliere personen, die op het ogenblik dat zij voor en namens de kerk beleden, daartoe niet officieel gemachtigd waren?

Het is dus niet alleen onvermijdelijk, dat de zending de hand heeft in de totstandkoming der kerkelijke belijdenissen, het is ook noodzakelijk. Want aldus komt ook de continuïteit en de eenheid met de Algemene Christelijke Kerk tot uitdrukking, die immers in de gestalte van een bepaalde kerk haar zendingsopdracht op het betreffende terrein heeft vervuld.

Anderzijds moet de zendende kerk bedenken, dat zij zich met de Una Sancta niet zonder meer mag identificeren. Zij mag haar locale, uiteraard westerse, en haar denominationele kleur en geaardheid niet al te zeer overbrengen op de jonge kerk. Een belijdenis, welke door bemiddeling der zending ener oudere kerk aan een jonge kerk wordt geschonken, moet zo essentieel en tegelijk zo bescheiden zijn, dat de jonge kerk volop gelegenheid krijgt zichzelf te ontwikkelen en haar belijdenis uit te bouwen. Het mag ouderen er niet om te doen zijn hun theologoumena eenvoudig aan minder ervaren christenen op te dringen. Het is bekend, dat Calvijn in dezen een zekere terughoudendheid heeft betracht. Op de Synode van Lausanne, 1537, werd tegen de Confession de foy ingebracht, dat daar de termen „Drieëenheid" en „Persoon" niet in te vinden waren. Calvijn antwoordde, dat hij zelf niets tegen deze termen had (in de Institutie van 1536 had hij ze wel gebezigd), doch dat hij het gebruik daarvan in de kerk vrij wilde laten. Als de zaak van het Evangelie helder genoeg was, wilde hij niet, dat het geloof zou gebonden worden aan woorden of lettergrepen [1]).

Een jonge kerk zal dus enerzijds de band met het lichaam van Christus op aarde dienen vast te houden, zij zal noch tot secte, noch

---

[1]) Herminjard, *Corr. des Réformateurs*, IV, p. 283. *C. R.*, *Opp. Calv.*, VII, c. 318 (*Def. adv. P. Caroli*).

tot haeresie mogen vervallen, maar anderzijds niet mogen vastgelegd worden aan confessionele bindingen, welke niet of nog niet wezenlijk de hare zijn.

Ik ben mij bewust, dat deze stand van zaken zekere bezorgdheid bij een oudere kerk kan en zelfs moet verwekken. Er kunnen immers ketterijen en bedreigingen komen, waarvan de oudere kerk, i.c. de zending zich moet afvragen of de nog jonge en onervaren kerk daartegen zal zijn opgewassen en in staat zal zijn in haar belijdenis daartegen stelling te nemen. Inderdaad wordt van de oudere kerk bij de zelfstandigwording ener jonge kerk gevraagd een grote mate van zelfverloochening en van echt kerkelijk denken en handelen aan de dag te leggen. Zij zal blijk moeten geven, dat het haar ernst is, wanneer zij zelf belijdt: ,,Ik geloof ene heilige, algemene christelijke kerk'' en dat zij bereid is om daarbij risico's te aanvaarden, en deze risico's in Gods hand te leggen, in het geloof dat de Heilige Geest Zijn kerk in alle waarheid leidt.

Het kan niet de bedoeling zijn, dat een oudere kerk een jongere zodanig voor ketterij en afvalligheid zal trachten te behoeden, dat zij haar daartoe een belijdenis zal gaan opdringen, die de ketterij zal moeten voorkomen, zonder dat deze voor het besef der jonge kerk een wezenlijke bedreiging vormt en zonder dat die belijdenis derhalve een echte uitdrukking van geloof zal kunnen worden. Hier past de zending der oudere kerk een zekere mate van terughoudendheid. Tegelijk echter is haar een grote verantwoordelijkheid opgelegd om als oudere zusterkerk de jongere met theologische en pastorale hulp ter zijde te staan in haar strijd om het belijden.

Een specimen van tekortschieten in verantwoordelijkheid heeft zich voorgedaan op een terrein van de Methodistische Zending in China. Nadat de Oost-Aziatische Conferentie der Zending een revisie van ,,The methodist Book of Discipline and Ritual'' had geautoriseerd meende een Chinese commissie, die voor de vertaling in het Chinees moest zorgen, het Apostolicum te moeten wijzigen in een achttal vragen, die bij de doop bevestigend zouden worden beantwoord. In de commissie hadden enige studenten zitting, die blijkbaar van mening waren, dat hun in Amerika behaalde graden hun bevoegdheid gaven om de historische confessies der kerk te gaan herzien. Hun bewerking ontsnapte aan een onderzoek en zo komt in alle chinese kerkboeken van het betreffende zendingsterrein sinds 1926 de volgende mishandeling van het Apostolicum voor:

Gelooft gij in God, den hemelschen Vader?

Gelooft gij, dat Jezus Christus de eniggeboren Zoon Gods is?

Gelooft gij, dat de Heilige Geest de leidsman van den mens is, datgene wat hem rechtvaardig maakt?

Gelooft gij in de redding van zonde en in de verlossing van de zondemacht des doods?

Gelooft gij in de ontwikkeling van Christus' koninkrijk van vrede en harmonie door middel van de Heilige Kerk?

Gelooft gij dat Zijn liefde en rechtvaardigheid ten slotte zal overwinnen?

Gelooft gij in het eeuwige leven na den dood?

Wilt gij, met hulp des Heeren, zijn heilige wil en geboden volbrengen met al uw kracht en gedurende heel uw leven?

Men lette er op wat hier uit het Apostolicum is weggelaten en wat de ,,revisoren" er aan hebben toegevoegd. Niet alleen de schepping, maar ook alle heilsfeiten worden verzwegen; voor de gemeenschap der heiligen is Christus' koninkrijk van vrede en harmonie in de plaats gekomen en de kerk is verlaagd tot een middel om dit te ,,ontwikkelen".

Ter geruststelling voegt de methodistische zendeling, die deze gebeurtenis mededeelt, er aan toe dat de Chinese predikanten aan deze verandering weinig aandacht hebben geschonken, ,,as the average Chinese pastor doesn't worry much about theological problems". Maar intussen draagt het betreffende zendingsgenootschap dan toch maar de verantwoordelijkheid voor deze verminking van het Apostolicum [1]), omdat het de moeite niet genomen heeft, een zo belangrijke kerkelijke gebeurtenis als de herziening en vertaling van een kerkboek met alle zorg te omringen. Het kan natuurlijk gebeuren, dat een jonge kerk tot een belijdenis komt, welke in het oog ener oudere kerk een monstrum moet heten. De ketterijen zullen niet uitblijven. Het kan zelfs nodig zijn dat zij komen. Doch dit verontschuldigt degenen door wie ze komen of hen die er onachtzaam bij geweest zijn allerminst. Als een kerk niet alle zorg besteedt om een zusterkerk, voor welke zij als medelid van het lichaam van Christus verantwoordelijkheid draagt, ter-

---

[1]) W. E. Hocking, die het bericht citeert (*Living Religions and a World of Faith*, London 1940, p. 159 f.) vindt het een ,,brave attempt to break through the capsule of an insulated doctrine"; dat is van iemand, wiens ideaal van zending is het naspeuren en synthetiseren van het beste en gemeenschappelijke in alle religies, het christendom inclus, nauwelijks anders te verwachten.

zijde te staan op de weg van het belijden, staat zo'n kerk schuldig aan de ketterij harer jongere zusterkerk.

Zulk een zorg behoeft echter geen geestelijke bevoogding en onmondig-houden ener jonge kerk te betekenen, noch het heerschappij voeren over anderer geloof, maar broederlijke hulpverlening van de leden van het lichaam van Christus onderling. En deze hulp zal, ook wanneer een jonge kerk tot zelfstandigheid gekomen is, nog lange tijd moeten voortduren, ja stricto sensu zal zij nooit eindigen. De zendingstaak is bij de zelfstandigwording ener jonge kerk geenszins geëindigd. Niet alleen op allerlei practisch terrein kunnen de jonge en veelszins nog zwakke en onervaren kerken de hulp der oudere niet ontberen, maar evenzeer en zelfs in de eerste plaats hebben zij geestelijke en theologische bijstand nodig. Ofschoon zelfstandigheid ener kerk niet mag worden uitgesteld totdat, naar het oordeel der zending, de gemeenten tot rijpheid zijn gekomen — deze opvatting van zelfstandigheid is allerminst bijbels — toch mag zelfstandigheid ook niet met zich brengen, dat de jongere kerken door de oudere worden losgelaten. Wij zien thans, hoe langzamerhand op vele terreinen in de wereld de zending bezig is over te gaan in onderlinge oecumenische verbondenheid van oudere en jongere kerken. Maar dit is een langzaam proces, dat noch tegengehouden, noch overhaast mag worden. En deze oecumenische bijstand kan geen enkele kerk, al steunt zij op eeuwenoude tradities en theologische arbeid, missen. Op dit gebied staan wij nog maar aan het begin. Zelf hebben wij veel van deze kerken te leren en zullen op onze beurt bijdragen moeten leveren tot de opbouw van het lichaam van Christus in de gehele wereld.

Wanneer wij thans nader de ontwikkeling der belijdenis in de Oosterse kerken in ogenschouw nemen, kunnen wij vijf stadia onderscheiden, al komen die in tijdsorde ook niet altijd na elkaar, maar doen zij zich voor een deel tegelijkertijd voor.

1. *De belijdenis refereert zich slechts aan die van de zendende kerk.*

Als voorbeeld dienen twee gemeenteverordeningen van zendingsgebieden der Basler Mission.

Voor de zendingsgemeenten in Indonesië [1]) zowel als voor die op de Goudkust in West Afrika [2]) werd in 1900, resp. 1902 gelijkelijk bepaald:

[1]) *Ordnung für die Evang. Gemeinden der Basler Mission in Ostindien*, Basel 1900.
[2]) Medegedeeld door E. Kellerhals, *a.a.O.*

> De gezamenlijke gemeenten in Oost-Indië (resp. op de Goudkust), die door de Bazeler Zending gesticht zijn of zich onder haar leiding hebben gesteld, vormen de Bazeler Zendingskerk in Oost-Indië resp. der Goudkust). Wat hen tot een kerk verenigt is de eenheid van de evangelische belijdenis, der kerkelijke instellingen, der christelijke levensorde en der kerkorde.

Voor het gebied der Bazeler Zending in China werd in 1915 vastgesteld:

> De kerk van het gebied der Bazeler Zending in China bestaat uit die gemeenten, die door de dienst der Bazeler Zending tot stand gekomen zijn en op de door Bazel gelegde grondslag van geloof en kerkorde willen blijven staan.

Opvallend is hier de enge band met de zending. Dat komt zelfs in de naam tot uiting: Bazeler Zendingskerk. Van zelfstandigheid of van een eigen belijdenis is hier nog geen sprake. Integendeel, hier wordt een fides implicita geleerd: deze gemeenten verklaren slechts, dat zij willen blijven staan op de grondslag van geloof, van kerk- en levensorde, welke door Bazel is gelegd. Zij verklaren slechts te geloven, wat de zending gelooft en deze verklaring is te Bazel voor hen opgesteld.

Nu is het bezwaar niet, dat in deze belijdenis wordt aangeknoopt bij wat een oudere kerk geleerd heeft. Dat is in alle tijden geschied. Zo zoeken de reformatorische belijdenissen uitdrukkelijk aansluiting aan de oud-kerkelijke symbolen, om daarmee te bevestigen dat geen kerk ooit iets nieuws belijdt, maar het oude belijdt op nieuwe wijze. Luther zegt dat Nicea het artikel aangaande de godheid van Christus „nicht aufs neu erfunden (hat) oder gestellet, als wäre es zuvor nicht gewest in den Kirchen". [1])

Iedere belijdenis moet rekening houden met en verantwoording afleggen jegens datgene wat de kerk in alle eeuwen beleden heeft. Belijden, d.i. het opnieuw lezen en uitleggen van de Heilige Schrift, kan niemand, ook geen kerk, op eigen hand volbrengen. Het kan slechts geschieden in de gemeenschap der heiligen, in gemeenschap met en in verantwoording jegens de ganse kerk van alle eeuwen.

Maar een ernstig bezwaar is wel, dat het in bovengenoemde gemeenteverordeningen bij een solidariteitsverklaring met de zen-

---

[1]) Luther, *Von den Konz. u. Kirchen*, W.A. 50, 551.

ding blijft. Deze gemeenten worden door de oudere kerk niet in de gelegenheid gesteld tot hetgeen zij zelf hebben te doen. Haar geloof blijft impliciet, terwijl belijden juist onderstelt dat het expliciet wordt. Nimmer mag een kerk of zending het doel uit het oog verliezen, dat de belijdende gemeente zelf uit de Heilige Schrift haar geloof put en dan publiekelijk uitspreekt. Luther zegt in zijn Schmalkaldische artikelen: ,Es gilt nicht, das man aus den heiligen Veter werck oder wort Artikel des glaubens macht... Es heiszt Gottes wort soll Artikel des glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel." [1])

2. *De jonge kerk neemt de belijdenisgeschriften der oudere kerk over.*

Zeer vele van de jonge oosterse kerken kennen slechts de oudkerkelijke symbolen als belijdenis, het Apostolicum, in vele gevallen daarbij ook het Nicenum. Dit is inzonderheid het geval bij die kerken, die uit de Angelsaksische zending zijn voortgekomen. [2]) Voorzover die van Anglicaanse oorsprong is treft men ook de 39 artikelen aan. In Lutherse zendings-kerken soms de Augustana, meestal de Kleine Catechismus van Luther, in een enkel geval zelfs de Schmalkaldische artikelen.

Een voorbeeld van een oosterse kerk, die uit de arbeid van gereformeerde zending is voortgekomen, is die van Midden-Java ten Zuiden.

Artikel 29 van haar kerkorde luidt aldus:

> De leraars, ouderlingen en diakenen, zijn verplicht, bij de uitvoering van hun taak zich te houden aan de grondslag der leer, zoals die door de kerken is aanvaard. Wat als grondslag der leer wordt aangenomen, dat zijn al de Schriften van het Oude en Nieuwe Testament, naar de verklaring die vervat is in de Onderwijzing in de Christelijke godsdienst (de Heidelbergse Catechismus). Opdat die leer niet met vreemde leringen vermengd, noch verkort of veranderd worde, zijn de leraren verplicht door ondertekening van de Catechismus te verklaren, dat zij het met de inhoud daarvan eens zijn. En wie weigert die belijdenis te ondertekenen, moet door de kerkeraad, met advies der classis, geschorst worden in zijn bediening totdat de zaak nauwkeurig onderzocht is. En als het blijkt, dat zijn opvattingen

[1]) Luther, *Schmalk. Art.* (W.A. 50, 206; ed. Clemen, IV, 299).
[2]) *Tambaram Series*, II, 110, 247.

beslist in strijd zijn met de inhoud der belijdenis, dan moet hij worden afgezet [1]).

In dit geval is dus een westers, reformatorisch belijdenisgeschrift, de Heidelbergse Catechismus, door een jonge kerk eenvoudig overgenomen. Men mag rustig zeggen, dat het door de zending der Gereformeerde Kerken in Nederland naar die kerk zonder meer is overgeplant. En de vraag rijst of dit terecht is geschied.

Wij zien thans af van het feit dat de belijdenis hier slechts functionneert als beschermster der zuivere leer naar binnen (men lette op het herhaald gebruik van het woord „verplicht"), alsof een belijdenis alléén maar een wapen voor de leertucht is. Maar dat daargelaten: drukt op een confessiegeschrift als de Heidelberger — hoe voortreffelijk ook op zichzelf — niet al te zeer het bezwaar, dat het is ontstaan onder gans andere omstandigheden en derhalve ook een gans andere taal en karakter vertoont, dan dat het ooit het waarachtige eigendom ener jonge oosterse kerk zou kunnen worden? Belijden mag zich niet beperken tot repristinatie van wat anderen vroeger beleden hebben.

Men zou zich kunnen afvragen of ditzelfde bezwaar niet evenzeer geldt voor de oud-christelijke symbolen. Ik meen, dat dit niet of nauwelijks kan gelden. Het Apostolicum en het Nicenum (wij laten het Athanasium, dat zelfs in het Westen in de schaduw is gebleven [2]) buiten beschouwing) drukken de leerstukken, waarmee het zijn of niet-zijn der Christelijke kerk is gemoeid zo pregnant en waarachtig klassiek uit, dat zij waarlijk oecumenisch zijn, ook voor de kerken in het verre Oosten. Natuurlijk hebben ook de oud-kerkelijke symbola hun aanleiding tot ontstaan gevonden in bepaalde geestelijke constellaties van die tijd. Natuurlijk vertonen zij de kleur en klank van de theologie der oude kerk en vinden daarin hun begrenzing. Maar het zou fataal zijn te menen, dat de jonge kerken het Apostolicum achter zich zouden kunnen laten, omdat dit zich slechts richt tegen de gnosis, die b.v. voor Japan of China van geen belang zou zijn. Ligt integendeel de gnosis niet overal op de loer waar het Evangelie zich begint af te tekenen tegen het heidendom? Zal het niet juist daar noodzakelijk zijn te belijden: Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde en

---

[1]) *De Opwekker*, Oct. 1932.

[2]) Calvijn zei er van: „Wij hebben het geloof in een enigen God en niet in Athanasius, wiens symbool door geen wettige kerk is goedgekeurd."

in Jezus Christus, Zijn eniggeboren Zoon, onzen Heer en in den Heiligen Geest? De quaesties, die hier aan de orde zijn, zijn niet van Oost of van West, zij zijn universeel en hangen onmiddellijk samen met het zijn of niet-zijn der Christelijke Kerk, altijd en overal ter wereld. [1])

Wanneer aan deze oud-christelijke symbola evenwel voor de oosterse kerken andere, latere belijdenisgeschriften worden toegevoegd, komt de zaak anders te liggen. Het is evident, dat toevoegingen onontbeerlijk zijn, nu evenzeer als in vroeger tijd. De oudere confessies behoefden op zekere tijden een nadere precisering, omdat ook de ketters zich er, ten onrechte, op beriepen. De Arianen beriepen zich óók op het Apostolicum, daarom moest het Niceno-Constantinopolitanum volgen. De Roomse Kerk in de 16e eeuw beriep zich óók op de oude symbolen en concilies, daartegen moesten de reformatorische confessies getuigen. De Duitse Christenen in 1933 wilden óók de reformatorische belijdenissen erkennen, daarom werden de Barmer Thesen noodzakelijk. Maar wanneer men dergelijke onontkoombare noodwendigheden, die tot het ontwerpen der westerse belijdenisgeschriften drongen, in aanmerking neemt, moet men zich des te meer afvragen of de invoering van een reformatorisch, betrekkelijk jong belijdenisgeschrift voor een jonge oosterse kerk opportuun is. Het heeft iets onnatuurlijks zulk een kerk te binden aan een geschrift als de Heidelberger Catechismus, die immers zijn spits vooral tegen Rome richt, maar die het heidendom niet in dezelfde mate binnen zijn gezichtskring trekt. Daarmee is aan de waarde van deze catechismus op zichzelf niets afgedaan. Ook is niet gezegd, dat de afwering van Rome ook voor de oosterse kerken niet van betekenis zou zijn of dat deze ,,Onderwijzing in de christelijke godsdienst'' voor het catechetisch en theologisch onderricht dier kerken geen belangrijke diensten zou kunnen bewijzen. De jonge kerken zullen zeker schade lijden als zij voorbijgaan aan hetgeen de kerk in vroeger eeuwen beleden en theologisch doordacht heeft. De ,,vorm'' der confessies gaat eerder voorbij dan haar ,,inhoud''. Oude dwalingen kunnen onder nieuwe vormen weer optreden. Maar een belijdenis is nog iets anders en iets meer dan een summa theologiae of een dogmatisch compendium en dat karakter moet een westers belijdenisgeschrift voor den oosterling altijd krijgen, omdat het niet uit een eigen kerkelijke beslissing, die door

[1]) K. Barth, *Kirchl. Dogm.*, I, 2, S. 734.

de onontkoombare noodzaak der kerkelijke situatie werd vereist, is voortgekomen.

Vroeg of laat zullen de jonge kerken genoopt worden zelf te belijden en te verwerpen. Dat kan gaan — en dit wordt in de laatste tijden meer en meer waarschijnlijk — tegen Rome. Nog waarschijnlijker is, dat het zal moeten gaan tegen de Islam, tegen het totalitaire heidendom of tegen een nationalistische vereenzelviging van kerk en inheemse cultuur. Bij dit alles kunnen telkens oudere confessies der westerse kerken hulp bewijzen. De oosterse kerken zullen bij haar belijden moeten luisteren naar hetgeen de oudere kerk beleden heeft. Zij zullen haar eigen uitlegging der Heilige Schrift en haar eigen formulering der reine leer moeten vastleggen in verantwoording jegens wat de kerk der eeuwen beleden heeft. En inzonderheid jegens die oudere kerken aan wie zij de kennis van het Evangelie in meer directe zin, door middel van de zending, hebben te danken.

Maar een eigen belijdenis ener oosterse kerk zal toch anders van instelling en toon moeten zijn. Hoe bezwaarlijk de overplanting van westerse belijdenissen naar het oosten is, bleek duidelijk op een zendingsterrein op Celebes, waar men de Nederlandse Belijdenisgeschriften wilde invoeren. De zendelingen moesten aan hun opdrachtgevers in Nederland duidelijk maken, dat zij nog wel kans zagen de Heidelberger Catechismus dragelijk over te zetten in de taal der inheemsen, maar dat hun dat ten aanzien van de Ned. Geloofsbelijdenis reeds moeilijker en ten aanzien van de Leerregels van Dordrecht ten enenmale onmogelijk toescheen, eenvoudig omdat de betreffende taal daarvoor geen woorden bezat, laat staan dat de betreffende vraagstukken voor de christenen aldaar zouden leven. Wanneer een zending een jonge kerk bijstaat om tot het bezit van een eigen belijdenis te geraken, dan vereist dat een grote mate van inleven in de kerkelijke behoeften en vooral in het geestelijke klimaat dier jonge kerk. Dan moet „quod semper et ubique et ab omnibus creditum est" opnieuw „vertaald" en nieuw beleden worden. Dan moet opnieuw de ervaring van het Pinksterfeest in vervulling gaan: „Wij horen ze in *onze* talen de grote werken Gods verkondigen."

3. *De jonge kerk neemt als confessie een bewerking van een ouder belijdenisgeschrift aan.*

Zulks is b.v. geschied bij de vereniging der Presbyterian Churches

in India in 1904. Bij die gelegenheid werd een belijdenis aangenomen [1]) van 12 artikelen, welke niet anders is dan een bewerking van de ,,Brief Statement of the Reformed Faith'' der Presb. Church in the United States of America (1902) [2]) en deze gaat op zijn beurt weer terug op de Westminster Confession van 1647. De overname is over het geheel genomen vrijwel letterlijk, maar daardoor zijn de verschillen des te opmerkelijker.

De Indische belijdenis zegt in haar eerste art. (,,Of God''): ,,We acknowledge Him: Father, Son and Holy Spirit'', maar neemt de toevoeging van de Amerikaanse belijdenis niet over: ,,three persons in one Godhead, one in substance and equal in power and glory'', aldus iedere nadere bepaling der triniteit achterwege latend. Bij het art. ,,Of Revelation'' heeft de Indische belijdenis de toevoeging, dat God zich, behalve in schepping, voorzienigheid, in 's mensen geest en in de Heilige Schrift, openbaart ,,in various ways with ever-growing fullness'', en zet daarmede de poort voor de natuurlijke theologie wagenwijd open. Terwijl de Amerikaanse confessie de erfzonde afleidt van ,,our first parents'' en gewaagt van ,,the eternal death'' als straf, vermijdt de Indische hiervan te spreken en volstaat met te zeggen, dat alle mensen gezondigd hebben en Gods wet overtreden en dat ,,out of this condition no man is able to deliver himself'', kennelijk dus een verzachting van het leerstuk der erfzonde en verdoemenis. Over de verkiezing, waaraan de Amerikaanse belijdenis een artikel wijdt (zonder evenwel de verwerping daarbij te vermelden) wordt in de Indische met geen woord gerept. In het art. van de Indische confessie ,,Of the Lord Jesus Christ'' worden de uitdrukkingen ,,Mediator, conceived by the Holy Goast and born of the virgin Mary'', ,,He fullfilled all righteousness and satisfied eternal justice'' en het munus triplex: ,,Prophet, Priest and King forever'' weggelaten, gedeeltelijk zeker ter bekorting, omdat immers de ontvangenis van den Heiligen Geest en de maagdelijke geboorte in het Apostolicum staan, waarbij deze Kerk zich aansluit, maar deels zeker uit huivering voor een verzoeningsleer, waarbij aan Gods gerechtigheid voldoening wordt gegeven.

Sprekend over de wedergeboorte in Christus Jezus (in het art. ,,Of the Christian Life'') voegt de Indische confessie in: ,,trusting in Him alone for our salvation, confessing and forsaking our sins,

---

[1]) Zie R. E. Speer, *The Church and the Missions*, London s.a., p. 72 ff.
[2]) E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903, S. 943–946. *Corpus Confessionum*, ed. C. Fabricius, Berlin 1943, Abt. 18, S. 1157–1163.

with a sincere purpose to do the will of God", hetgeen inderdaad een aanwinst kan heten.

Typerend voor de missionnaire sfeer, waarin de Indische Presb. Kerk meer leeft dan de Amerikaanse, is, dat in het art. „Of te Church" de Indische belijdenis invoegt: „of every age and nation", dat zij zegt dat de kerk heeft te zijn „a visible and sacred brotherhood" en dat tot haar taak mede behoort „the universal propagation of the Gospel".

Uit een en ander blijkt duidelijk, welk een subtiele arbeid het is, een oude confessie voor een jonge kerk te bewerken. Bevredigen zal de uitkomst niet. Het blijft een aanpassen, waarbij men over het algemeen reducerend te werk zal gaan: men schrapt geloofsstukken, waarvan men meent, dat ze de oosterse christenen niet aanspreken — stellig ook omdat men ze zelf minder gewichtig vindt — maar het geheel blijft toch het snit vertonen van een vermaakt kleed, dat slecht past. Om een kerk bij te staan in het vastleggen van wat zij gelooft is nog een veel dieper zich inleven in de geestelijke noden en gedachten van de inheemse wereld nodig, een veel meer van binnen uit vertolken van de bijbelse boodschap.

4. *Al of niet onder verwijzing naar oudere confessies maakt de jonge kerk een begin van een eigen omschrijving van haar geloof.*

Als voorbeeld van zulk een eigen geloofsomschrijving onder verwijzing naar oudere confessies kies ik de voorlopige kerkorde van de Protestantse Kerk van Nias, 1938 [1]).

> De Niassische Protestantse Kerk, door Gods genade gegroeid uit de prediking van het Evangelie door de Rijnse zendelingen, is gefundeerd op Gods Woord, zoals de Heilige Schrift in het Oude en Nieuwe Testament daarvan getuigt, als het enige richtsnoer van haar geloof, haar leer en haar leven. „Want niemand kan een ander fundament leggen dan hetgeen gelegd is, hetwelk is Jezus Christus." Zij is een lid van de ene heilige, algemene Christelijke Kerk op aarde. In haar zal het lichaam zichtbaar worden, waarvan Christus het hoofd is.
>
> De Niassische Prot. Kerk belijdt dankbaar God den Vader, Zoon en Heiligen Geest, als den drieënigen God, zoals in de geloofsbelijdenis [sc. het Apostolicum] is neergelegd. Verder

[1]) De Opwekker, Juli 1938.

> aanvaardt zij de [kleine] Lutherse Catechismus, die verplicht is voor het onderwijs in de gemeenten.
>
> De drieënige God is het, die ons allen door het geloof aan Christus tot Zijn kinderen roept. Gal. 3 : 26, Hebr. 2 : 15, Joh. 3 : 16, 1 Petr. 1 : 3.

De catechismus van Luther wordt hier dus, naast het Apostolicum, met bindend gezag bekleed, bepaaldelijk voor de catechese.

Daarentegen bindt de Dajakkerk op Borneo zich wel aan het Apostolicum, maar niet aan enige reformatorische belijdenis, doch volstaat er mee te verklaren (1937):

> Zij is gegrond op het Woord Gods, zoals dat in de Heilige Schrift van het Oude en Nieuwe Testament betuigd wordt, zoals de vaderen dat in de Apostolische Geloofsbelijdenis hebben samengevat en de Hervormers dat opnieuw ontsloten hebben.

Deze kerk wil dus reformatorisch zijn in algemene zin, zonder nadere denominationele onderscheiding. Haar beroep op de reformatoren loopt parallel aan de autoriteit, die de Roomse Kerk altijd aan de patres ecclesiastici heeft toegekend. In de Lutherse theologie duikt naast de autoriteit der kerkvaders met name die van Luther al zeer spoedig na diens dood op (M. Chemnitz), en komt later hier en daar zelfs in een art. ,,De vocatione beati Lutheri'' voor. Iets dergelijks is in het geref. protestantisme t.a.v. Calvijn nergens te vinden, hoezeer men hem ook als kerkleraar en exegeet vereerde. Het is goed gereformeerd om zich op de reformatorische belijdenisgeschriften te beroepen, niet op de reformatoren zelf. [1])

Voorts belijdt de Dajak-Kerk:

> Jezus Christus, de gekruisigde en opgestane Heer, is het fundament van ons geloof, tevens de inhoud en de kracht van de Boodschap, die aan de kerk is opgedragen. Zijn heerschappij te verkondigen in woord en daad binnen en buiten de gemeente is de opdracht der Kerk.

De kerken van Oost- en West-Java zien zelfs van iedere verwijzing naar een oudere confessie af, maar doen een poging tot eigen vormgeving harer belijdenis.

---

[1]) Barth, *K. D.*, I, 2, S. 677.

De kerkorde der Oost-Javaanse Kerk (1931) begint aldus:

> De gemeenten van Oost-Java vormen tezamen een gemeenschap van degenen, die geloven in Jezus Christus als hun Heer en Heiland en door Hem zich verbonden gevoelen tot een broederschap, waarin de heerschappij van Gods Geest openbaar moet worden, zoals wij die kennen uit de Bijbel. Zij beschouwen zich echter niet alleen als een broederschap, waarvan Christus het Hoofd is, maar ook als een gemeenschap van getuigen van Zijnen Naam te midden van hun volk, opdat zij het middel mogen worden in Gods hand om Zijn licht te doen opgaan over het Javaanse volk.
>
> Gemeente en Kerk hebben behoefte aan regelen en vormen om het Christelijk gemeenschapsleven en het getuigen van het Evangelie met alle macht te onderhouden en te bevorderen. Deze regelen en vormen zijn alleen middelen tot dit doel. Daarom is is het noodzakelijk, dat er steeds een geest van gebed levendig is om te verhoeden, dat deze middelen hinderpalen worden, want één is onze Meester, nl. Christus, en mensen en bestuursorganen hebben in Zijn gemeente slechts waarde als instrumenten om Zijn wil te verwerkelijken. [1]

Het belangrijke in deze belijdenis is dat hier een ernstige poging wordt gedaan om, teruggrijpend op de Heilige Schrift, en in het — schoon onuitgesproken — bewustzijn van eenheid des geloofs met de kerk aller eeuwen, enige lijnen te trekken, welke voor deze bepaalde Kerk en onder die bepaalde omstandigheden van belang zijn. Zo wordt de kerk hier genoemd een broederschap, voorzoveel haar eigen leven naar binnen aangaat, maar ook een gemeenschap van getuigen, voorzoveel zij naar buiten een apostolisch gelaat moet vertonen. Dit zendingskarakter moet de kerk altijd en overal zichzelf voorhouden, maar het moet met name gezegd worden tot Christenen die, in kleine groepjes levend te midden van een overweldigende Mohammedaanse meederheid, de neiging, ja de verzoeking hebben om zich in eigen gemeenschap op te sluiten. Verder wordt hier met nadruk uitgesproken, dat de organisatorische vormen slechts instrumenten zijn om het doel te verwerkelijken en dat zij geen hindernissen mogen vormen tussen Christus en Zijn Gemeente. Ook dit moet men lezen tegen de achtergrond der Javaanse ver-

---

[1]) C. W. Nortier, *Van zendingsarbeid tot zelfstandige kerk in Oost-Java*, Hoenderloo 1939, blz. 218.

houdingen. De formalistische aard van den Javaan brengt hem in de verleiding, een kerkelijke organisatie te beschouwen als een parallel van de inheemse bestuursorganisaties, trapsgewijze afdalend van hoog naar laag en waar de uitoefening van gezag en macht slechts in beweging komt op een bevel van boven af. Het behoeft geen betoog dat zulk een bestuurlijke en formalistische mentaliteit funest is voor een kerk en het is dus uit een wijs inzicht in de verhoudingen en uit echt kerkelijk bewustzijn, dat bovengenoemde volzinnen onmiddellijk aan de belijdenis zijn toegevoegd, op het punt waar dan verder gehandeld zal worden over de orde der kerk.

Duidelijker dan de Oost-Javaanse kerk verwijst de kerk van West-Java (1935) naar de Algemene Christelijke kerk en haar korte confessie is ook uitgesproken trinitarisch opgebouwd. Zij belijdt, dat zij

> als deel van de ene algemene christelijke kerk, waarvan Jezus Christus hoofd en enig fundament is, gelooft in God den Schepper en Herschepper en in Jezus Christus, Gods enig geboren Zoon, onzen persoonlijken Zaligmaker en Verlosser der wereld, en in den Heiligen Geest, die de gelovigen in alle waarheid leidt. De kerk belijdt, dat zij uit het Woord Gods wil leven en dat Woord wil verkondigen.

Deze belijdenissen zijn nog slechts zeer summier. De zending, die bij de opstelling der kerkorden natuurlijk intensief betrokken was — met name Dr H. Kraemer heeft hierin belangrijk werk verricht — is op dit punt opzettelijk zeer terughoudend geweest, in de hoop en in het geloof, dat de jonge kerken in hun verdere leven de geestelijke band met het geloofsbezit der oude kerk zouden vasthouden en ook zouden voortschrijden naar eigen nieuw belijden.

5. *De belijdenis gaat bepaaldelijk in op problemen, welke ontstaan door de aanwezigheid der Christelijke kerk in een heidense omgeving.*

Dit stadium, waarvan de hieronder te noemen voorbeelden voor een deel in tijdsorde aan het vorige voorafgaan, zodat het ook thans voor vele kerken al present is, zal niettemin in de toekomst nog veel groter betekenis krijgen.

Reeds vanaf het ogenblik, dat de eerste overgangen uit het heidendom op een bepaald zendingsterrein plaats hebben, is het nodig dat een doopsbelijdenis wordt afgelegd. Juist bij deze beslissende stap moet een Christen goed weten, wat hij doet. In Posso golden reeds in 1907, toen de eerste Toradja's overgingen, de volgende doop-

vragen, te voren herhaaldelijk met de doopcandidaten besproken [1]):

> Zijt gij ervan overtuigd, dat God onze enige Heer is, die de wereld en al wat daarin is heeft geschapen en ons iedere dag verzorgt?
>
> Zijt ge ervan overtuigd, dat de geesten die ge tot nu toe gediend hebt, slechts slaven zijn van God en dat gij ze daarom moet verlaten?
>
> Is het Uw overtuiging, dat Jezus de Zoon Gods is, die tot ons gekomen is om voor onze zonden te betalen en ons de enige weg tot ons heil te wijzen en wilt ge daarom geen tempelfeesten, dodenfeesten en feesten voor ziektegeesten meer vieren en den god der rijst niet meer dienen?
>
> Belooft gij de bevelen Gods, die in den Bijbel zijn geschreven, te zullen volgen?

Op overeenkomstige wijze stellen de doopvoorwaarden uit de kerkorde van de Ewe-kerk in Togo (West Afrika) zich te weer tegen het heidendom, waaruit tevens blijkt dat een kerkorde, evengoed als een confessie of een liturgie, een belijdend karakter kan vertonen: [2])

> An heidnischen Gebräuchen, Festen, Totenfeiern, Tänzen und dergleichen wird sich einer, der auf dem Namen Jesu getauft werden will oder schon getauft ist, nich mehr beteiligen. Jede Art äuszerer Abzeichen, wie Zauberschnüre, Marken im Gesicht, besondere Arten von Haarschnuren und dergleichen sind als heidnische Bräuche in einer christlichen Gemeinde unzulässig. Ebenso abergläubische Sitten: Hexenglaube, Besuch des Götzenplatzes, Geistenfragen, Wahrsagen, Zauberei, Gebrauch eines Gottesgerichtes, Eierwerfen, Beschwörungen, Totenfragen, Achten auf Vogel -und Tiergeschrei, Anwendung von Zaubertöpfen, Beobachtungen gewisser Zeiten und Tage, halten heidnischer Ruhe- und Festtage und anderer heidnischer Ortssitten, das alles sind Werke der Finsternis, mit denen ein Christ, der sich unter Gottes gnädigem und allmächtigem Schutz weisz, nicht zu schaffen hat.

Ook in quaesties van huwelijk (polygamie) en gezinsleven, rouw en begrafenis e.d. zijn de jonge kerken telkens genoodzaakt bepalingen in hun kerkorde te maken, waardoor de christelijke levens-

---

[1]) N. Adriani, *Posso*, 's-Grav. 1919, blz. 210.

[2]) *Kirchen-Ordnung der Evangelischen Ewe-Kirche in Togo, West-Afrika*, Bremen 1935, S. 18 f.

stijl wordt afgegrensd tegen de heidense. Men zie dit niet als het oprichten van een nova lex, een terugvallen in de legalistische mistekening van het Evangelie. Wel is waar ligt in het Oosten, misschien nòg meer dan in het Westen, het misverstand vlak aan de deur, dat het christendom wordt opgevat als een andere adat, een ander denk- en levenssysteem, dat men „leren" moet. Voor deze verzoeking moet een jonge kerk duchtig op haar hoede zijn. Maar dat mag haar niet doen verzuimen, met man en paard de hindernissen te noemen, waardoor een christen wordt belemmerd om met vreugde Jezus Christus te belijden in zijn leven en om in vrijheid Zijn heerschappij te gehoorzamen. Dat deze dingen in een kerkorde staan moge ons onjuist voorkomen [1]; wij hadden ze liever in de belijdenis of in de liturgie zien opgenomen. Maar in elk geval breekt, doordat deze zaken bij de leefregelen der gemeente vermeld worden, het zuivere inzicht baan, dat het christelijk belijden niet slechts een verstandelijk, maar een existentieel gebeuren is, nl. in de gehoorzaamheid van het geloof, dat tegelijkertijd Christus' verlossende werkzaamheid *voor* ons, maar ook Zijn heerschappij *over* ons erkent.

Aldus zien wij hoe een jonge kerk zich genoopt ziet tot een wijze van belijden, welke uit haar aanwezigheid te midden van een heidense omgeving voortvloeit. De heidense macht, het rijk des duivels, staat rondom de kerk en de kerk moet haar leden vragen, inzonderheid hun die zoëven uit dat heidendom zijn overgekomen: Tot welk rijk behoort gij? Wie is Uw Heer?

Het heidendom is totalitair. Het laat niet toe dat iemand zich ook maar voor een gering deel aan het algemene levensverband onttrekt. Maar de heerschappij van Gods Koninkrijk is eveneens totalitair. Tot de belijdenis behoort het gehoorzamen van de Tien geboden: „Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben..... want Ik de Heer, Uw God, ben een naijverig God." Hier moet een keuze gedaan worden, in woord en daad. Aldus trekt de belijdenis scherp de grenzen tussen de heerschappij van Jezus Christus en die der goden.

Uiteraard is zulk een confessie geheel anders van toon en vorm dan een westerse belijdenis. Maar ze is zeker niet minder belangrijk. Barth zegt: „Was wichtig und unwichtig ist, das wird sich nicht allgemein angeben lassen. Scheinbar unwichtiges kann in statu confessionis plötzlich wichtig und also notwendiger Gegenstand

---

[1]) Vgl. A. A. van Ruler, *Visie en Vaart*, Amst. 1947, blz. 107.

öffentlicher Aussprache werden; scheinbar wichtiges kann in bestimmter Situation unwichtig und seine feierliche Aussprache eine Flucht vor der wirklich nötiger Entscheidung sein". [1])

Trouwens, het anti-heidense accent, dat de oosterse belijdenissen ongetwijfeld sterker leggen dan de westerse, is aan deze laatste van oudsher geenszins vreemd. Het neen-zeggen tegen heidendom en afgoderij ontbreekt nergens waar de kerk waarlijk belijdt. Het is in het „dominum nostrum" van het Apostolicum tegen alle vergoddelijking van aardse heren en in het „passus sub Pontio Pilato" tegen iedere gnostisch-idealistische, boventijdelijke speculatie. Het is eveneens in de „vervloekte afgoderij" waar de Heidelberger Catechismus en in de „zuiver menselijke uitvindsels" waar de Confessio Scotica en alle andere reformatorische belijdenissen tegen toornen. De bovenvermelde doopvoorwaarden roepen reminiscenties op aan de lijst van openbare zonden, die in ons Avondmaalsformulier voorkomt: „afgodendienaars, allen die verstorven heiligen, engelen of andere schepselen aanroepen, de beelden eer aandoen, tovenaars, waarzeggers, die vee of mensen of andere dingen zegenen en die aan zulke zegening geloof hechten". En onder de bedreiging van de moderne staatsvergoding getuigen de Barmer Thesen: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat... die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also die Bestimmung der Kirche erfüllen." Uit dit alles wordt het ons duidelijk hoe het heidendom overal ter wereld en in alle tijden dezelfde trekken vertoont, hoe weinig origineel de natuurlijke mens is en hoe de kerk zich altijd weer heeft moeten verweren tegen machtsoverschrijding van de mens en tegen aantasting van de ere Gods.

Maar niet alleen negatief, afwerend, ook positief, bewerend, verzekerend zullen de jonge kerken te midden van hun heidense omgeving hebben te belijden. Zij zullen dit in de toekomst meer en dringender moeten doen dan voorheen. Wanneer het daarbij zal komen tot de opstelling van nieuwe belijdenis-geschriften kan niemand zeggen. En evenmin onder welke omstandigheden dat zal gebeuren. Het geschiedt als de Heilige Geest een kerk er toe roept en dringt en dwingt. Er zullen dan dingen voor de dag komen, waarvan wij misschien nooit gedroomd hadden. God kan het aan die kerken voorbehouden, schatten uit de Heilige Schrift op te delven waaraan

---

[1]) K. Barth, *Kirchl. Dogm.*, I, 2, S. 718.

wij achteloos voorbij waren gegaan. De oosterse geesteswereld kan een instrument zijn in de hand des Geestes om de openbaring Gods van een kant te benaderen en in het licht te stellen, die ons verborgen bleef. En het kan zijn, dat die kant daar juist nodig is om de onnaspeurlijke rijkdom van Christus te verkondigen en de veelvoudige wijsheid Gods bekend te maken.

In de „findings" van de Tambaram-conference werd uitgesproken:

„The younger churches will not be unmindfull of the experiences and teachings which the older churches have recorded in their confessions and liturgies. But every younger church will seek further to bear witness to the same Gospel with new tongues also; that is, in a direct, clear and close relationship with the cultural and religious heritage of its own country. The essential act of obedience in the church, wherever it be placed in the world, in the witnessing in word and life to the lordship of the crucified and living Christ and His coming triumph." [1])

Met grote spanning, maar ook met intense deelname volgen wij, leden der oudere kerken, dit belijden der jongere kerken, nu en in de toekomst.

---

[1]) *Tambaram series*, II, p. 296 f.

OVER ONZE ZEDELIJKE BEOORDELING VAN HET BENIJDEN

DOOR

J. MAARSE

Edam

(Slot)

Nietzsche zegt ergens, dat er zelfs in de haat nijd kan liggen. Hij bedoelt daarmee, dat men de vijand voor zich alleen wil hebben, de afrekening met hem niet aan een ander gunt en die ander om die afrekening benijdt; dan richten de haat en het benijden zich dus niet op dezelfde persoon; de haat nl. richt zich op de vijand, het benijden op de persoon, wien de vereffening der rekening „te beurt valt''. Wat Nietzsche bedoelt, is kortweg aldus uit de drukken: bij A kan uit haat-tegen-B als beginsel het benijden van C voorkomen; nauwkeuriger: uit *wraakzucht*-tegen-B als beginsel kan het benijden van C voortkomen. Nu is wraakzucht zeker een vorm van haat, maar zij heeft iets kenmerkends, dat haar van haat in het algemeen onderscheidt. Als iemand groot ongeluk over ons heeft gebracht en wij hem daarom haten, kan het ons welgevallig zijn, als hem op zijn beurt een ongeluk treft; maar 't kan toch zijn, dat wijzelf daarin niet de hand zouden willen hebben. De wraakzucht nu heeft iets karakteristieks boven de haat in het algemeen; zijn wij wraakzuchtig, dan bevredigt het ons niet als de gehate persoon b.v. een ongeval treft of hem door een ander leed wordt aangedaan, maar wij willen *zelf* ongeluk over hem brengen, hem *zelf* leed aan doen. Wraakzucht kan dus de ondergrond worden van benijden: men benijdt iemand, die de gehate persoon treft; men zou in zijn plaats willen zijn en zelf de gehate persoon willen treffen [1]).

Het element van inferioriteitsgevoel in het benijden kan oorzaak zijn, dat men de benijde persoon uit diens superioriteit — in het diepst van het eigenbewustzijn erkend — tracht neer te halen tot het eigen niveau of daar beneden, en dat somtijds op krampachtige wijze. Het oogmerk, dat daarbij min of meer bewust voorzit, is: in de eigen voorstelling (of in die van anderen) een besef van gelijkheid of zelfs van eigen superioriteit te scheppen en in die waan zich uit te heffen boven de druk op het gevoel van eigenwaarde. 's Mensen

---

[1]) Voortreffelijk wordt ons de wraakzucht van Baldassare getekend in George Elliot's „*Romola*''.

meerdere of mindere waarheidszin speelt daarbij in zijn denkleven een rol; hoe zwakker waarheidszin, hoe meer een mens in zulk benijden geneigd is tot zelfbedrog. Iemands uitingen over de wezenlijke verdiensten van een ander kunnen ons een indruk geven, of er waarheidszin in hem is of niet, of hij eenvoudig of hoog van zichzelve denkt.

Het benijden voorzover het een inferioriteitsbesef behelst, kan de mens er ook toe brengen, dat hij in zijn denken of spreken „vlucht" in iets, waarin hij zichzelve superieur acht; het gedrukte gevoel van eigenwaarde vindt dan daarin een tegenwicht. Het gesprek liep over een naar aller oordeel geniaal beoefenaar der natuurwetenschap. Een der aanwezigen merkte op, dat men in het onderwijzen der natuurkunde evenzeer een genie kan zijn. Hij had daarbij het oog op zichzelve, zag zijn onderwijsbekwaamheid door een vergrootglas in afmetingen, waarin de anderen haar niet zagen. Wie een diepere blik in 's mans karakter geslagen had, kon er de trek der zelfingenomenheid in onderkennen. De met zichzelve ingenomen mens heeft weinig oor voor de lof — ook de gerechtvaardigde lof — over anderen; hij benijdt hen licht en „vlucht" uit psychisch zelfbehoud in de hem zelve gelukkigmakende innerlijke beschouwing van zijn eigen voortreffelijkheid, werkelijk of gewaand, maar in ieder geval gezien in vergrote dimensies.

Met de opmerkingen in het voorgaande, ben ik getreden in hetgeen ik reeds zei: voor de zedelijke beoordeling van het benijden en daarmee van het karakter is van gewicht *het beginsel*, waaruit het benijden voortkomt. De wraakzucht, waarvan Nietzsche sprak, was daarvan een voorbeeld. Er zijn vele andere beginselen, waaruit het benijden kan voortspruiten. Denken wij aan koning Saul. De Israelieten houden na het gevecht tegen de Filistijnen, tot welks gunstige afloop David zo veel heeft bijgedragen, hun zegevierende intocht. Vrouwen uit alle oorden des lands zingen de koning en diens strijdschare reizangen toe; maar heur zang geldt bovenal David. Hij, in de gunst bij leger en volk, ontvangt de meeste toejuichingen, méér nog dan zijn vorst en hij heeft ze verdiend. Maar in de koning, die de grootste eer voor zichzelve begeert, ontsteekt de nijd; heeft men niet gezongen: Saul heeft z'n duizenden verslagen, maar David z'n tienduizenden? En met de nijd ontvlamt in de vorst de haat, die zó sterk is, dat hij de jonge man, in wien hij ten onrechte een troonpretendent ducht, naar het leven staat. Komt Saul's nijd niet voort uit zijn zucht om geëerd te worden overeenkomstig zijn positie?

Hij is de hoogst geplaatste, hèm komt naar zijn mening de luidste jubel toe; daaraan kunnen de grote verdiensten van de jonge held, aangenomen, dat hij die erkent, niets veranderen. Naar mijn voorstelling van het karakter van Saul rust het benijden hier op het beginsel der *eerzucht*. Wij keuren dat benijden af, omdat het nijd is tegen een, die eer ontvangt, welke hem toekomt en wij zouden dat zelfs doen als er geen dodelijke haat in besloten lag; omdat die erin besloten ligt, keuren wij nog sterker af.

In een ,,zelf-portret'', dat een Franse gravin van zichzelve schilderde, lezen wij o.m.: ,,Al de leden van mijn sekse zijn van nature benijdsters van de lof, die men schenkt aan andere vrouwen, hetzij uit *het verlangen zelve lofuitingen te ontvangen*, die meer gegrond zijn en *de roem te verduisteren* van degenen, die ze vóór haar hebben ontvangen, hetzij omdat zij zich té verdienstelijk achten zich een voorbeeld te laten geven, zonder, het navolgend, niet *een nog sprekender te geven.*'' In dit generaliserend oordeel over haar kunne tekent de schrijfster aan haar eigen karakterportret. Wij proeven de eerzucht uit de (door mij) gecursiveerde woorden en de meesten onzer zullen dit benijden om het beginsel, waaruit het voortkomt, afkeuren.

Bij Plutarchus lezen wij over Themistocles: ,,In zijn jeugd, toen hij overal de heldendaden van Miltiades hoorde roemen, zat hij vaak te peinzen en te mijmeren; hij bracht de nachten slapeloos door en bezocht niet meer de openbare feestgelagen. Toen zijn vrienden, verwonderd over deze verandering in zijn leven, hem naar de reden daarvan vroegen, antwoordde hij, dat de overwinningstekenen van Miltiades hem de slaap benamen.'' En over Caesar vernemen wij: ,,Gedurende zijn verblijf in Spanje, toen hij eens op een vrije dag de geschiedenis van Alexander las, dacht hij erover na en begon tranen te storten; zijn vrienden, daarover verwonderd, vroegen hem naar de oorzaak. Is het niet, zeide hij tot hen, een rechtmatige reden tot droefheid, dat Alexander op mijn leeftijd reeds zoveel koninkrijken had veroverd en ik nog niets gedenkwaardigs heb gedaan?''

In deze gevallen komt het benijden voort uit het beginsel der *eer-* of der *roemzucht*. In het geval van Caesar zou ik wel van benijden, maar niet van nijd willen spreken, omdat het element van de haat er aan ontbreekt. Het voorwerp van het benijden, het goed, is hier krijgsroem; dáárheen gaat de begeerte uit en er is droefenis over het gemis daarvan bij zichzelve. In het bewustzijn overheerst de voorstelling van de benijde zaak, niet die van de benijde persoon;

de laatste is slechts de aanleiding, dat Caesar zich het voor hem waardevolle goed levendiger gaat realiseren; er gloeit bewondering in hem, die nog niets praesteerde, voor de reeds jong met roem overdekte veroveraar. Maar al ontbreekt in Caesar de haat tegen Alexander (van wie hij door eeuwen gescheiden is), dit benijden wordt toch om z'n wortel, dé roemzucht, door óns (ook door de antieke moraal?) zedelijk veroordeeld; wij ontzeggen de roemzucht niet een zekere schoonheid, maar dat is geen zedelijke beoordeling, doch een aesthetische, en die is van gans andere aard. — Bossuet betwistte Massillon de gave der kanselwelsprekendheid. Zou het niet een uiting geweest zijn van nijd, die voortsproot uit eerzucht? Zat niet de bedoeling voor, de ambtgenoot een gave te ontzeggen, hem neer te drukken onder het vlak, waarop hij zelf stond en zo zelve te excelleren? — Mooie jonge vrouwen, zegt Mandeville, kunnen elkaar op het eerste gezicht dodelijk haten, uit nijd; men kan die op haar gelaat lezen, als zij niet geleerd hebben het te verbergen. Mandeville was een scherp opmerker. Het is ook wel juist door hem opgemerkt. Waarom veroordelen wij die nijd, zelfs afgedacht van de haat die er in ligt? Mijns inziens omdat de ondergrond een vorm van vrouwelijke *behaagzucht* tegenover mannen is, waarin de ene vrouw de andere de loef tracht af te steken, en dat keuren wij af.

Denken wij aan de broeder in de parabel van de verloren zoon. „Zie, ik dien u nu zoveel jaren en heb nooit uw gebod overtreden, en gij hebt mij nooit een bokje gegeven. Maar als deze uw zoon gekomen is, — hij weigert hem broeder te noemen —, die uw goed met hoeren doorgebracht heeft, zo hebt gij hem het gemeste kalf geslacht." Dat kan de taal zijn van de nijd van de eigengerechtige, die zich inbeeldt dat hij zelf het gebod zijns vaders nooit overtrad en, in een onbarmhartig oordeel, het slechte levensgedrag van de broeder schildert in sterke kleuren. Godsdienstig geïnterpreteerd kan het een uiting zijn van nijd in een eigengerechtige Christen, die, zich verheven achtende boven „tollenaren en zondaren", de zonde van hem, in wien hij in Christus zijn broeder behoorde te zien, streng en liefdeloos veroordeelt. Wij keuren dit benijden af om de ondergrond, waaruit het voortkomt: in beide gevallen (d.i. te zeggen: niet-godsdienstig en wel-godsdienstig beschouwd) kan het ons wijzen op harde *eigengerechtigheid*, op te weinig oog voor eigen ongerechtigheid, te weinig besef van eigen schuld, op een zin voor gerechtigheid, die gespeend is aan barmhartigheid en recht boven genade wil laten gaan. De eigengerechtigheid gaat

meestal gepaard met liefdeloosheid; zij behelst ingenomenheid met het zedelijk zelf, zelfverhoging, zelfverheerlijking; zij is doordrongen van hoogachting voor eigen karakter.

Het ostracisme der Grieken, zegt Nietzsche, was een opofferen van verdienstelijke mannen aan epidemische nijd, en dikwijls toegepast als een onfeilbaar middel om de kwade luim en de gemelijkheid van een volk te genezen. Een slachtoffer van de staat bevredigt vaak het gemor van een gehele natie. Het is een tegemoetkoming aan de boosaardigheid, die nooit beter wordt tevredengesteld, dan wanneer men een groot man vernederd ziet. Wij menen van onszelve, dat wij rechtvaardigheid liefhebben en ervan houden, dat verdienste beloond wordt; maar als mannen lange tijd staan op de eerste ereposten, wordt de helft onzer hen moede; wij zien naar hun fouten, en als wij ze niet kunnen vinden, onderstellen wij, dat zij ze verbergen en het is al veel, als het grootste deel van ons niet wenst, dat zij afgedankt worden. Deze slechte behandeling moeten de beste mannen altijd duchten van allen, die niet hun onmiddellijke vrienden en kennissen zijn, omdat niets vervelender is dan de herhaling van lof, waarin wij op geen enkele manier delen. —

Een heel àndere oorsprong heeft de nijd, die aan de dag komt in de ontboezeming van Asaf (Ps. 73). Het is hem onmogelijk de lieden, op wie hij het gemunt heeft, met een goed oog aan te zien, maar er rust *een grondslag van edele gevoelens* onder zijn tegenzin. Wat in hem geprikkeld wordt, is meer zijn gevoel voor recht en billijkheid dan zijn afkeer. Als hij met bitter welgevallen zich vermeit in het geluk en de vrede, waarmee slechte mensen gezegend worden, dan is het vooral hierom, dat hij hun welvaren iets ongerijmds vindt. Het moest zo niet zijn, meent hij. De echte nijd en wangunst ergeren zich aan het geluk zowel van goede als slechte mensen. Niet aldus Asaf; het zal hem niet gehinderd hebben, dat de zon in het water van zijn buurman scheen, wanneer die buurman zijn knieën boog voor God. Maar dat mensen, die niet deugen, het goed hebben, dát is iets, waar hij niet tegen kan, dat hem hindert en kwelt. En hij schept hatelijke spotbeelden van de voorwerpen zijner ergernis; hij houwt ze uit met een zeker genoegen, met de lust, waarmee het lelijke ons boeien en aantrekken kan (want de haat zoekt evengoed als de liefde het voorwerp, dat het hart vervult). Dat leeft er maar op toe zonder ongemak of leed, wil hij zeggen. Zij blijven dezelfde, het lieve leven lang. Gij denkt, dat hun kracht zal afnemen? Geen sprake van! Zij blijven zo fris als in de jeugd, zij komen overal goed

van af en overal goed doorheen. In moeite als andere mensen zijn zij niet, geplaagd als anderen worden zij niet. Zij denken: ,,het gaat ons goed", ,,de hovaardij omringt hen als een keten en zij trekken hun geweldenarij aan als een kleed". Zij kunnen voortgaan en in al hun welgedaanheid en met al hun onverhoopt succes het hoofd opsteken in de wereld. ,,Dat gaat goed", zo zeggen zij tot elkaar en zij wrijven zich de handen. ,,Ge moet maar durven, dan wijkt alles voor u uit." Zij denken, dat zij alles kunnen en alles mogen doen, zij laten zich dienen en zetten de volle beker van het geluk voor de lippen. Als Asaf dat ziet, wordt hij nijdig. Als het zó gaat, dat men met de boosheid rustig z'n vermogen kan vermeerderen, veilig anderen voor zich kan laten werken en het goed hebben, als de zonde ongestoord haar lust volgt en beloond wordt met zegen, als de Hemel niet opkomt voor zijn kinderen en de trouw aan God wordt gestraft, dan begrijpt hij er niets meer van. Hij voelt zich met zijn deugd een bedrogen man. Het laat hem rust noch duur, hij moet aan zijn bittere gedachten lucht geven.

Ik liet wijlen Ds Jeronimo De Vries hier aan het woord en vraag: Is de loop van het levensgebeuren niet vaak zo als het hier wordt getekend? Hoe is ons zedelijk oordeel over de zieletoestand van de Asafs? Wij gevoelen in eerste aanleg de tegenspraak tussen 's mensen deugd en de ongunst van het lot als een onrecht. Zal de ,,Streber" die zijn doel bereikt door kruiperigheid, pluimstrijkerij of andere minderwaardige middelen niet de nijd opwekken van de man, die hetzelfde doel beoogde, maar zulke middelen verwierp en zijn doelwit miste? Als de brutale zich met de ellebogen een weg baant en de plaats vooraan, waarop hij het oog had, ook bemachtigt, daarentegen de bescheiden mens op weg naar hetzelfde doel in een hoek gedrongen wordt; als een oneerlijk man zijn practijken met succes bekroond ziet en wie de eerlijkheid betracht, niet slaagt, is het dan vreemd, dat de nijd in de laatsten ontwaakt? Een benijden als tot uiting komt in woorden en stemmingen als die van Asaf, zullen wij waarschijnlijk niet goedkeuren, maar keuren wij het ernstig af? Ik meen, wij beklagen de Asafs meer dan dat wij hen zedelijk veroordelen. Deugd is naar ons oordeel gelukwaardig, onze rede zelve verbindt die beide begrippen met elkaar. Wij wensen deugd met geluk verbonden te zien, kunnen niet lijden dat deugd ongelukkig en ondeugd voorspoedig is. Kant had gelijk, toen hij dit verschijnsel in onze rede aanwees. Zulk een nijd is een affect van edeler naturen. In de dingen, die van de willekeur des mensen onafhankelijk zijn,

missen zij gerechtigheid en billijkheid, d.w.z. zij verlangen, dat de gelijkheid, die de mens erkent, ook door de natuur en het „toeval" erkend wordt; zij toornen erover, dat gelijken niet gelijk wedervaart en toornen nog méér, dat natuur en „toeval" niet alleen niet altijd gelijken gelijk doen wedervaren, maar menigwerf zelfs averechts tewerk schijnen te gaan, de slechten kronend en de goeden de prijs onthoudend. In de vrome mens kan de droeve ervaring, dat een door hem tevergeefs nagestreefd waardevol goed verworven wordt door een, die dat goed in zijn oog niet waard is wegens de manier, waarop hij het verwerft, tot een morren tegen de voorzienigheid worden. Totdat hij „in Gods heiligdommen ingaat" en de bezinning op zijn geloofsvoorstellingen, zijn wil om te geloven in Gods liefdevolle leiding over zijn leven en een daarvoor gehoorzaam buigen, ook al begrijpt hij de leiding gebrekkig, de storm in zijn gemoed stilt en hem innerlijk verzoent met de lieden tegen wie hij toornt. In die gezindheid van nijd blijven mag de godsdienstige mens naar ons zedelijk oordeel niet, ook al komt zij dan voort uit zijn gevoel voor recht en billijkheid. Wij misprijzen die gezindheid dan ook sterker in een gelovige dan in een niet-gelovige.

Verwant aan zulk benijden is het benijden, dat steunt op gerechtigheidszin. Veel voorkomend vooral is een benijden, dat rust op *zin voor sociale gerechtigheid*. Maar wat is sociale gerechtigheid? Het is niet gemakkelijk uit te maken. Lichter valt het te zeggen, wat sociale *on*gerechtigheid is. Als mensen, die buiten hun schuld in maatschappelijke wantoestanden leven, anderen benijden en van ontevredenheid en wrevel vervuld zijn, is dat dan moreel afkeurenswaardig? Ik ken een man, die zijn moeder verloor; zij was een borstlijdster, vroeg oud, kromgetrokken door een te zware arbeid in haar jeugd, die nodig was om te helpen voorzien in het levensonderhoud van het gezin waartoe zij behoorde. Zij was nochtans van een tevreden natuur. De zoon hoorde ik zeggen: „Moeder, u moogt niet tevreden zijn!" Hij wilde zeggen: gij (en anderen met u) staan met uw tevredenheid de sociale verbetering in de weg. Nu hebben wij zedelijke lof voor de tevredenheid van de vrouw. Maar is die tevredenheid nuttig voor het opheffen van maatschappelijke misstanden? M.i. niet. Ontevredenheid over zulke misstanden is op zichzelve nuttiger voor de samenleving. Keuren wij een ontevreden gezindheid in het karakter van zulk een mens af? Ik meen van niet. Er bestaat stellig een benijden, dat voorkomt uit een sociale ontevredenheid, die wij moreel afkeuren, maar waar de grens ligt

tussen de ontevreden wrevel, die wij wel afkeuren en die, welke wij niet afkeuren, is niet aan te wijzen.

Verwant aan deze gevoelens van nijd is ook die, welke rijzen kan in het gemoed van de godsdienstige mens, de nijd, zoals hij ons getekend wordt door Robertson in zijn interpretatie van de oudste zoon uit de gelijkenis. Robertson zegt: Ge hebt uw gehele leven getracht uw God te dienen, ge vindt het nog steeds een moeizame strijd, en daar ziet ge nu een, die iedere levensplicht heeft verzaakt en die niets ondergaat van de diepe beproevingen, die naar uw mening zijn deel moesten zijn; integendeel, hij wordt op eenmaal weer vrolijk en gelukkig. Ge hebt uzelve opofferingen getroost en ge ziet mensen, die nimmer een offer brachten en niet in verzoeking kwamen, mensen, die in hun leven genot hebben gekocht en daarbij de onschuld van anderen verwoestten, en zie, nadat zij eerst de genietingen der zonde smaakten, zitten zij nu ook nog aan het feestmaal van de godsdienst. Dit alles is verbijsterend. En dan welt droefheid en mismoedigheid in u op, dan komen al die gevoelens, die in de gelijkenis zo juist worden getekend; toorn: ,,hij wilde niet ingaan''; trots: ,,als deze uw zoon gekomen is...''; het gevoel van achtergesteld te worden bij zijn broer, en welk enen! — een bitter gevoel van nijd, dat verzacht moest worden, een nijd ook, die voor God verwerpelijk is. Waarom misprijzen wij dit gevoel in de godsdienstige mens, al kunnen wij er inkomen? Let op 's vaders antwoord: ,,Kind! gij zijt altijd bij mij en het mijne is uwe. Men behoorde dan vrolijk en blijde te zijn; want deze uw broeder was dood en is weder levend geworden; en hij was verloren en is gevonden.'' Godsdienstig vertolkt behelst het tweeërlei. Het eerste is dit: het is wèl, dat er blijdschap is over de redding van een zondaar; óók, dat de zondaar zélf, blikkend in de afgrond, waarlangs hij ging, blijde is over zijn redding. Welaan, het betaamt de vrome, God te danken, dat zijn gevallen broeder weder opstaat en hem een geluk ten deel valt, ook al ontvangt hij zelf dat geluk niet. Het tweede is: ,,gij zijt altijd bij mij.'' Godsdienstig vertolkt, schijnt Christus ons hiermee te willen zeggen, dat de ongelijkheid tussen de een en de ander geringer is, dan wij in onze nijd misschien menen. De verloren zoon had één uur van verrukking, de ander had een heel leven van vrede gehad. Een Christen, die getrouw en vast in zijn geloof staat, mag dan misschien geen ogenblik van verrukking smaken, hij heeft iets beters dan dat, nl. vrede. Gods duurzame nabijheid. En dat is verreweg het beste. Een mens, wien veel vergeven wordt, is

vol vreugde daarover. Hij behoéft haar ook, al ware het slechts om heengeholpen te worden door de zware verzoekingen, die nog komen zullen door de lokkende herinneringen aan het verleden van een bezoedeld hart en de zwakheden en de omstandigheden, waaraan hij ten prooi kan vallen door een leven van toegeven aan hartstocht.

Tot zover Robertson [1]), die ik hier vrijelijk weergaf. Interpreteren wij de oudste zoon op deze wijze, zien wij in hem de verpersoonlijking van een Christen, dan keuren wij zijn nijd af, omdat hij naar christelijke levensopvatting blijde behoorde te zijn over de terechtbrenging van een verloren schaap en zich aan de vreugde van zijn broeder niet mocht ergeren; wij veroordelen het als een tekort aan christelijke liefde, zoals die ons b.v. getekend wordt in 1 Cor. 13. Maar keuren wij het sterk af? Naar mijn oordeel niet. Daarvoor zien wij die hoge liefde te weinig in anderen en in onszelve verwerkelijkt.

Nemen wij de gelijkenis van de arbeiders in de wijngaard. Zij, die, strijdig met hun wens, eerst te elfder ure gehuurd zijn, ontvangen van de gaardenier uit goedhartigheid hetzelfde dagloon als degenen, die omtrent de derde ure aan het werk zijn gegaan. Deze zijn daarover misnoegd, zij benijden hun medearbeiders en misgunnen het hun. Zij wensen méér te ontvangen dan de overeengekomen daghuur en menen, dat hun tekort wordt gedaan. Maar een *recht* op meer kunnen zij ons bedunkens niet laten gelden, dewijl zij een vrijwillig accoord hadden aangegaan en wel voor een loon, dat, gezien de vrijgevigheid van de wijngaardenier, behoorlijk zal zijn geweest. Het tekort, dat hun naar hun gevoelen wordt gedaan, is in des werkgevers oog een ingebeelde tekortdoening. Maar in nijd over dit vermeende tekort misgunnen zij hun medearbeiders het voor dezen onverwachte buitenkansje. Kunnen *zij* geen recht laten gelden op meer dan veraccordeerd was, hun medearbeiders moeten dan maar minder ontvangen! Is de ondergrond van dit benijden, het beginsel, waaruit het voorkomt, niet *liefdeloosheid* en keuren wij hun benijden daarom niet af? Het geeft ons een aanwijzing van hun karakter.

Wedijveren is iets anders dan navolgen. „Hoeveel beelden van moedige mannen", aldus Cicero, „hebben Griekse en Romeinse mannen ons nagelaten om het voorwerp te zijn van onze navolging! Ik heb ze steeds voor ogen gehad bij het besturen van de staat. Alleen al de gedachte aan hun manmoedigheid heeft mij het hart

[1]) Robertson, *Sermons* (*The prodigal son*).

gesterkt.'' Michel de l' Hôpital verzekert, dat hij heel zijn leven de grote mannen van Plutarchus zocht na te volgen. — Velen, zo niet allen, nemen een ander ten voorbeeld op enig punt, waarop zij hem bewondering toedragen, het kind zijn ouders, de leerling zijn meester enz.; zij trachten hem op dat punt na te volgen, te benaderen, of zelfs voorbij te streven.

Navolgen kunnen wij zowel een levende als een dode en wij volgen hem dan na naar de *voorstelling*, die wij ons op enig punt van hem hebben gevormd; maar wedijveren kunnen wij alleen met een levende. Navolgen is activiteit van één persoon, wedijveren gelijktijdige activiteit van twee of meer personen; navolgen doet men voor zich, wedijveren doet men met een ander of met anderen. Iemand navolgen kan ik buiten zijn weten; maar met iemand wedijveren sluit in, dat hij wéét, dat ik mij met hem wens te meten, hem wil evenaren of overtreffen; óók, dat hij die meting accepteert en zich niet wenst te laten evenaren en nog minder te laten overtreffen. Wedijver komt voort uit de behoefte iets even goed of beter dan anderen te doen.

Ons zedelijk beoordelen onderscheidt edele en onedele wedijver. Nemen wij de wedijver tussen Parrhasius en Zeuxis, die elkaar de prijs voor schilderkunst betwistten, een wedijver, die ons als een edele wordt voorgesteld. De eerste had niets dan een gordijn geschilderd; de tweede druiven, zó natuurlijk, dat de vogels aanvlogen om er aan te pikken. Van trots hierop vervuld, riep Zeuxis Parrhasius toe het gordijn weg te schuiven, opdat men ook diens werk zou kunnen aanschouwen. Zeuxis zag zijn dwaling weldra in, maar legde meer verbazing dan verwarring aan de dag en stond zonder moeite de erepalm af aan zijn mededinger, die hij de prijs méér waardig keurde dan zichzelf, dewijl hij (Zeuxis) slechts vogels, Parrhasius daarentegen een meester in de kunst had gefopt.

Welke is de geestestoestand, waaruit zulk een handelen voortkomt? Het is zuivere bewondering, afwezigheid van een zucht om de meeste te zijn; het is onbevangen lofspraak over het werk van de rivaal, volmondige erkenning van diens meerderheid; volle voldoening wordt gevonden in het genot, dat de geliefkoosde arbeid schenkt en de prijs, waarnaar gedongen wordt, is meer een prikkel tot grotere inspanning dan dat hij om zijn zelfs wil of om de daaraan verbonden eer wordt begeerd; het is een ,,fair'' verliezen, zonder nijd tegen de winnaar, wien de zege, in de ogen van de mededinger terecht verdiend, gaarne wordt gegund. — Michel Angelo kon tot Raphaël zeggen: ,,Uw benijden heeft u er toe gebracht nog beter te

werken dan ik; gij hebt mij niet van mijn goede naam beroofd; gij hebt niet tegen mij gekuipt bij de Paus; gij hebt niet getracht mij te doen excommuniceren...; uw benijden is lofwaardig, gij zijt een rechtschapen benijder, laat ons goede vrienden zijn." Ook hier kunnen wij denken aan een benijden, dat voortkomt uit bewondering en prikkelt tot ijverige activiteit; ziende op het grote voorbeeld worden de krachten verdubbeld om een even heerlijke, ja nog kostelijker vrucht van de arbeid voort te brengen; er is geen vijandig gevoel jegens de nagestreefde meester, geen pogen om diens rustige overgave aan zijn werk te storen en daardoor diens krachten te verminderen en zo gemakkelijker zelve te kunnen uitblinken; de lust in het werk is het een en het al.

Zulk benijden, zich parend aan de wedijver, laat zich denken. Maar het is zeldzaam. Men moet van een zeer nobel karakter zijn, om niet in verzoeking te komen zedelijk afkeurenswaardige middelen aan te wenden ten einde de overwinningskansen van de mededinger te verkleinen en die van zichzelve te vergroten en die middelen te verwerpen; zo licht welt antipathie op tegen de rivaal en ontwaakt de nijd.

Wat is het doel van de benijder, als in de nijd het element der activiteit ligt? Het is: gelijkheid of superioriteit te erlangen door het bijzondere middel, dat de ander teruggebracht wordt tot op of tot onder het eigen niveau. Het doel van hem, die wedijvert, is eveneens: gelijkheid of superioriteit te bereiken. Actieve nijd en emulatie stemmen dus hierin overeen, dat hun doel hetzelfde is. Voorts ligt in beide gemoedsgesteldheden een onlustgevoel. In de edele emulatie schijnt dit geen ander te zijn dan alleen dat, hetwelk verbonden is aan de nog onbevredigende behoefte aan gelijkheid of superioriteit (een verlangen dat zó sterk kan zijn, dat het de oorzaak is van sterke onlust). In de nijd ligt eveneens het besef van inferioriteit, onlust, maar daarnevens onlust door antipathie of haat jegens de benijde persoon. In de emulatie is onlustgevoel over het feit, dat *wij* het goed *niet bezitten* (ondersteld, dat het voor ons bereikbaar is), in de nijd over het feit, dat *een ander* het goed *bezit*. In de (actieve) nijd ligt daarbij de wil om de benijde persoon kwaad te doen; in de wedijver ontbreekt die wil, en in zover kan men hem noemen „de edele broeder van de nijd". Maar de wortel van de nijd en de wedijver kan dezelfde zijn, nl. eerzucht, en deze kan licht komen tot het aanwenden van laakbare middelen om haar oogmerk te bereiken en de wedijver voor ons zedelijk oordeel tot onedele wedijver maken.

De gemoedstoestand verbonden aan de wedijver gaat vanwege deze overeenkomst met die van de nijd lichtelijk óver in die van de nijd. Geen nijd te koesteren bij wedijver is ook dáárom wellicht zeldzaam, omdat van wedijver eigenlijk alleen dán sprake kan zijn, als het verschil in kracht of bekwaamheid niet al te groot is; juist dán echter ontwaakt licht de nijd (cf. pg. 260 van het in de aanhef genoemde opstel).

Volgens Nietzsche [1]) zou er in deze materie een diepgaand verschil zijn tussen de Griekse moraal en de onze. Hij zegt: ,,De griekse oudheid denkt anders over de ijverzucht (Eifersucht) dan wij; zij oordeelt als Hesiodus, die één 'έϱις slecht acht, nl. die, welke de mensen tot een vijandige vernietigingsstrijd voert tegen elkaar en een andere 'έϱις goed noemt, nl. die, welke als ijverzucht de mensen prikkelt tot de dáád, maar dan niet de daad van de *vernietigingsstrijd*, doch die van de *wedkamp*. De Griek is ijverzuchtig en ziet in deze eigenschap niet iets afkeurenswaardigs, maar de werking van een *weldoende* godheid. Welk een kloof tussen het zedelijk oordeel van ons en hem! Omdat hij ijverzuchtig is, voelt hij ook bij ieder teveel aan eer, rijkdom, glans en geluk het jaloerse oog van een god op zich rusten en vreest hij deze nijd; die nijd herinnert hem aan het vergankelijke van ieder mensenlot, maakt hem bang voor zijn geluk, en het beste daarvan vrijwillig ten offer brengend, buigt hij zich voor de goddelijke nijd. Nooit mag de mens een wedkamp met hen wagen. In de strijd van Thamyris met de Muzen, van Marsyas met Apollo, in het aangrijpende lot van Niobe trad aan de dag het schrik'lijk tegen elkander van twee machten, die nooit met elkaar mogen strijden, van mens en god. Hoe groter en verhevener een Griek, des te feller brandt in hem de vlam van de ijverzucht. Aristoteles heeft eens een lijst van zulke vijandige wedkampen in grote stijl gemaakt: daaronder is het meest opvallende voorbeeld, dat zelfs een dode een levende nog tot verterende ijverzucht kan prikkelen. Zo nl. schetst Aristoteles de verhouding van Xenophanes tot Homerus. Wij verstaan deze aanval op de nationale heros der dichtkunst niet in al zijn sterkte, als wij ons niet als wortel daarvan de begeerte denken om zelf in de plaats van de dichter te treden en diens roem te erven."

Naar deze beschouwing zou, wat deze materie aangaat, inderdaad tussen de Grieken en ons een brede kloof bestaan in de zedelijke oordeelvelling over de tweede vorm der 'έϱις, die de mens prikkelt tot de daad, nl. de wedijver, de wedkamp. Alles komt er hier echter

[1]) Nietzsche, *W.W.* II, 373 f. (Musarion-Verlag).

op aan, welke zielstoestand men onder die vorm der 'ἔρις heeft te verstaan. Moet inderdaad worden gedacht aan naijver, ijverzucht, gelijk Nietzsche wil? ,,Naijver", ,,ijverzucht" nemen voor ons, het is waar, gewoonlijk een zedelijke afkeuring in zich op. Het gaat hier in ieder geval om benijden, waarin het element van nastreving ligt en dat voortkomt uit de eerzucht als ondergrond. Maar als die eerzucht, zonder dat de wedkamp nu bepaald tot een vernietigingsstrijd voerde, van voor *ons* afkeurenswaardige middelen gebruik maakte om tot superioriteit te geraken, zou de Griekse moraal dat dan niet hebben afgekeurd? Zouden die middelen door alle tijden heen niet grosso modo dezelfde zijn geweest? Als de Griek de wedkamp tussen Zeuxis en Parrhasius een edele noemde, ligt daarin dan niet opgesloten, dat er voor hem, ook bij afwezigheid van vijandschap tussen de rivalen, onedele wedkampen bestonden, omdat hij daarin afkeurde, dat met onwaardige middelen naar de zege werd gestreefd? Ik ben dan ook geneigd het gevoelen van Nietzsche aangaande een verschil *op dit punt* tussen de Griekse moraal en de onze te betwijfelen.

Benijden kan gepaard gaan met misgunnen. Maar keuren wij het misgunnen altijd af? Twee studenten, goede vrienden, leggen eenzelfde examen af. De een heeft zich behoorlijk voorbereid, maar doet door zenuwachtigheid een slecht examen en zakt; de ander heeft zich onvoldoende geprepareerd, doch heeft geluk en komt er op het kantje af door. De afgewezene benijdt zijn geslaagde vriend en misgunt hem in een opwelling van antipathie zijn succes nu hij zelf niet slaagde. Had hijzelf met gunstig gevolg examen gedaan, hij zou zijn vriend diens onverdiend slagen hebben gegund; nu niet Edoch, hij komt zijn teleurstelling te boven en zijn vriendschapsgevoel wordt weldra weer wat het geweest is. Was zijn misgunnen nu afkeurenswaardig? Is het niet een uiting van zijn zin voor recht, zijn rechtvaardigheidsgevoel? Is het snelle herstel van zijn oude gevoelens niet veeleer een aanwijzing, dat hij *niet* afgunstig is van aard en zullen wij hem eigenlijk niet loven?

Op pag. 273 van het opstel over de psychologische zijde van het benijden sprak ik over de minnenijd. Ik wil zijn aard hier nog nader beschouwen en kies daartoe de passionele vorm, omdat zijn trekken in die vorm zo scherp aan de dag treden. Voor de levendigheid bedien ik mij van het bekende drama van Shakespeare.

Jago haat Othello, omdat hij zich gepasseerd voelt bij diens keuze van een luitenant en Cassio tot die post bevorderd ziet. Ook deze haat hij; het aanzien van Cassio, die hij benijdt, maakt hem het

bestaan ondragelijk. De wortel van die nijd is eerzucht. Dit wordt openbaar als het treurspel zijn ontknoping nadert: als Cassio, door Jago van z'n post verdrongen, door hem ernstig is gewond, als Othello door hem in het verderf is gestort en het hoge ambt van gouverneur van Cyprus hem reeds toelacht, ontsnapt hem zijn hartsgeheim:

> ,,Dees nacht is 't die mijn lot beslissen zal,
> Die mij ten top van *eer* voert, of ten val."

Jago haat de Moor. Dat hij hem dient, is niet uit aanhankelijkheid en plichtsgevoel, maar slechts om zichzelven te dienen, en dat onder de valse vlag der vriendschap; hij is niet die hij schijnt. Ook tegenover Cassio huichelt hij vriendschap; diens post te winnen en zich te wreken op de Moor, dat is het dubbele stuk hetwelk hij in de zin voert. De Moor, die ieder voor oprecht houdt, die er de schijn van aanneemt, is hem welgenegen en die genegenheid — tot het laatst weet hij haar door zijn huichelachtigheid te bewaren — zal hem helpen zijn tweeledig doel te bereiken.

Hoe wreekt hij zich op de Moor? Hij zal hem jaloers maken; droomt de Moor met Desdemona in een paradijs te wonen, hij, Jago, zal hem plagen met vliegen en zoveel kwelling in zijn vreugde werpen, dat zij haar smaak verliest; Othello's oor zal hij misleiden door het gerucht, dat Cassio al te gemeenzaam is met zijn vrouw. Als hij in sluw overleg de gehate Cassio door Othello zelven van zijn post heeft weten te stoten, beweegt hij Cassio, onder het mom van vriendschappelijke raad, Desdemona's voorspraak te zoeken. Zij zou er bij haar gemaal op kunnen aandringen, dat Cassio door hem in z'n rang hersteld wordt! En de vriendelijke, goedaardige Desdemona, springt argeloos in de bres voor de onfortuinlijke, sympathieke jonkman, die in haar verlovingstijd de postillon d'amour was tussen haar en haar echtvriend. Jago schept zo omstandigheden, die het hem mogelijk maken Othello's geest te vergiftigen; hij beduidt hem nu, dat zijn vrouw Cassio's terugroeping wenst wegens een verboden verstandhouding; hoe dringender zij nl. Cassio poogt voor te staan, hoe meer zij haar vertrouwen bij haar man verliezen zal. ,,Dus maak ik (Jago) haar deugd zo zwart als de nacht en uit haar eigen goedaardigheid weef ik het net, dat allen zal omstrikken."

Jago wekt de jaloezie in Othello's hart. Zijn overleggingen, zijn spreken, zijn doen en laten zijn er welbewust op gericht om de voorstelling, die Othello van zijn gade heeft als oprechte en kuise

vrouw te verwringen; desgelijks de voorstelling, die Othello heeft van het karakter van Cassio als een eerlijk en betrouwbaar man, die hem (Othello) oprecht genegen is. Ook Cassio's voorstelling van het karakter van Desdemona als eerbare, zedige vrouw, poogt Jago — zij 't tevergeefs — te vervalsen: hij poogt Cassio in te praten, dat Desdemona zich wel tot ,,grapjes'' leent, dat haar ogen hem (Cassio) uitdagen, dat het is, als zij spreekt, of zij hem dwingt haar te beminnen; kortom, hij wil Cassio verlokken tegenover Desdemona avances te maken. En bij Desdemona dringt hij erop aan, bij Othello warm voor Cassio te pleiten. Jago ontsteekt in Othello's hart de minnenijd tegen Cassio. Voorzichtig zinspeelt hij op zekere hoedanigheden, die de Moor ontbreken en Cassio eigen zijn. En dan komen de gemene knepen. Hij hult zich tegenover Othello in geheimzinnigheid: een bedenkelijke blik, een fronsen van de wenkbrauwen, een schijnbaar achteloos weggeworpen of voor zichzelven uitgesproken woord — alles sluw erop berekend, dat Othello het opmerkt — moet in de Moor de gedachte wekken, dat hij (Jago) meer wéét dan hij ontvouwt, dat achter dit alles dingen schuilen, die hij verborgen wil houden. Othello's begeerte om te weten wordt door hem geprikkeld, de argwaan gewekt en dit nog sterker, als hij zegt, dat hij niet spreken wil en daartoe door Othello ook niet gedwongen kan worden. Dan komen uit zijn mond de halve waarheden, de dubbelzinnige gezegden, de verdraaiingen, de bedekte toespelingen, waarbij hij nu eens behoedzaam retireert, dan weer driest avanceert, naar de mate waarin hij ziet, dat het gif, dat hij indruppelt, z'n werking doet, daarbij steeds bedacht op eigen veiligheid. Handelingen van Desdemona en Cassio worden door hem in vals licht gesteld, d.w.z. in stee van de goede worden slechte beweegredenen ondersteld; deugden worden verdraaid tot ondeugden. Als Cassio Desdemona bij de hand vat, zacht met haar spreekt, schertst, glimlacht, zijn buiging maakt, wordt wat in werkelijkheid slechts hoffelijkheid is, uitgelegd als hofmakerij. Onschuldige gunstige oordelen van Desdemona over Cassio, betoon van beleefdheid, het vloeit volgens Jago voort uit boze lust. Al wat tegen hen pleit wordt door hem ook met elkaar in verband gebracht; het ene ,,bewijs'' kan zo het andere verzwaren al is het ook op zichzelf van minder betekenis. Nu eens vat hij de slechtheid van de beweegredenen en de bedoelingen, die hij in Desdemona en Cassio insinueert, luchtigjes op en vergoeilijkt ze, dan weer dikt hij ze aan. Naarmate het venijn, dat hij ingeeft, meer zichbaar gaat werken, worden de toespelingen op de mogelijkheid

ener intieme verhouding minder bedekt en gewaagder. Boze veronderstellingen, die voor Othello geleidelijk aan waarschijnlijkheid gewonnen hebben, worden tenslotte als zekerheden voorgesteld. Zelfs een ,,bewijs'' voor de ontrouw van Desdemona en het bedrog door Cassio wordt gecreëerd (de zakdoek). En heel dit handelen wordt gedoopt in een geveinsd medegevoel met Othello's groeiende geestelijke ellende. De jaloezie als hartstocht, bestaat in twijfelingen en zij wordt tot woede (of zij eindigt), zodra men van twijfel tot werkelijke of gewaande zekerheid geraakt. Othello's haat tegen Desdemona, handig gewekt en behoedzaam aangeblazen, ontlaadt zich tenslotte als hij zijn ongelukkige gade doodt. De voorstelling, die hij van haar karakter had, is op dat ogenblik geheel vervalst: zij is dan in zijn oog een dubbeltongig, dubbelhartig en overspelig wezen. Maar door de haat trekt toch nog op het laatst de geur der liefde. En dan slaat hij de hand aan zichzelf. Zijn innerlijke toestand was diep ellendig, omdat hij in de marteling der onzekerheid geslingerd werd tussen liefde en haat; zijn zielsrust was verdwenen. ,,Ik denk: mijn vrouw is braaf — en denk van neen; ik denk, dat gij (Jago) eerlijk zijt en dan weer niet.'' ,,Beter nog geheel misleid te zijn dan die halve wetenschap.'' Hij gevoelde de smartelijke waarheid van het woord van zijn belager: ,,Gelukkig nog hij, die bedrogen door zijn gade, zijn noodlot kent en haar kan verachten; maar wee hem die liefheeft, maar twijfelt, die argwaan koestert en tegelijk oprecht bemint.''

Ik ben op het wekken der jaloezie zoals dat op zo geniale wijze in de ,,Othello'' wordt geschilderd, dieper ingegaan, omdat daaruit het karakter van de jaloezie zelve duidelijk naar voren komt.

Hoe is ons zedelijk oordeel over Othello, naar de voorstelling, die wij ons van zijn karakter kunnen vormen? Hij is een dapper krijgsman, een man van de daad; hij heeft met succes gestreden, is nochtans eenvoudig gebleven; hij is plichtsgetrouw, iemand, op wie de Senaat van Venetië kan bouwen en hij staat daar in achting bij zijn superieuren; hij heeft hart voor zijn ondergeschikten, is van tedere liefde vervuld voor zijn gade; rond en open is hij, goed van vertrouwen. Maar hij is lichtgelovig, met het tikje dwaasheid, dat de lichtgelovigheid aankleeft; zijn mensenkennis is niet groot: ook in zijn langdurige omgang met Jago weet hij schijn niet te onderscheiden van wezen. Als man van Zuidelijken bloede is hij doldriftig van aard en door toedoen van een duivel ontvlamt nu in deze man de ijverzucht, zo fel, dat hij zijn gade en daarna zichzelve het leven beneemt.

Hoe is ons zedelijk oordeel over zijn jaloezie? Ik meen, dat wij geen scherpe afkeuring koesteren. Wij beklagen hem meer dan dat wij hem veroordelen; beklagen hem vooral hierom, dat hij het slachtoffer wordt van sluwe misleiding. In de ijverzucht als passie doet zich waarschijnlijk een zekere praedispositie gelden. Is die groot, dan is reeds een lichte, een toevallige aanleiding van buiten af in staat haar te wekken; is zij zwak, dan kan een herhaling van op zichzelf geringe uitwendige invloeden haar doen ontwaken. Zeker zijn bij de zuchten in het algemeen in de physiologische constitutie, het temperament, factoren aanwezig, die gunstig zijn voor de ontplooiing van wat er van de zucht reeds in kiem aanwezig is. Dat brengen wij bij onze zedelijke beoordeling van de zuchten in rekening.

Met meesterhand wordt ons de jaloezie ook getekend door Zola in zijn roman „Paris" (de jaloezie tussen Eve en Camille Duvillard, moeder en dochter, in haar beider liefde voor Gérard de Quinsac). Het is hier de verwoede strijd met nagels en tanden, op leven en dood, als van twee wijfjes-dieren om het bezit van het mannetje. Beider karakter veroordelen wij, dat van de moeder vooral op grond hier van dat zij moeder is; in beider karakter openbaart zich wreedheid, lust tot pijnigen.

Maar geheel anders oordelen wij b.v. over Eleonore, in het gelijknamige boek van Miss Humphry Ward. In haar geestelijke ellende tengevolge van de jaloezie, die in haar opkwam, stort Eleonore haar hart uit voor een geestelijke; en dan zegt zij: „Wat ik weten wilde, is, hoeveel men kan strijden — hoeveel men moét strijden — als het ons zelf betreft. Ik had reden te denken, dat het leven voor mij een keer genomen had — na vele droeve eenzame jaren. Ik gaf mijn hart weg, mijn gehele hart. Ik verbeeldde mij, dat ik — van de andere kant — gewaardeerd werd; dat er ware genegenheid voor mij bestond, dat mijn vriend om mij meer gaf dan om iemand anders, dat hij mettertijd geheel de mijne zou zijn. Het was een grote verwachting, ik wil er geen ander woord voor gebruiken; maar ik had veel gedaan om zijn goede mening te verdienen — hij had mij voor veel te danken. Niet voor het armzalige beetje werk, dat ik voor hem gedaan had, maar voor al mijn liefde, al mijn denken voor hem bij dag en nacht. Ik was niet de enige, die zo hoopte en dacht. Anderen verwachtten hetzelfde. Maar ach! het is de oude geschiedenis. Er was iemand anders, jonger en veel aantrekkelijker dan ik. Het is gebeurd in vijf weken tijds. Er bestaat geen geestelijke verwantschap of overeenkomst tussen hen — dit dacht mij tenminste.

Het scheen mij, dat het in een ogenblik gekomen was door een mooi gezichtje. Nu kan men toch niet verwachten, dat ik dit kon verdragen — dat ik mij onmiddellijk zou neerleggen bij het verlies van alles wat voor mij aan het leven waarde gaf? Ik heb mij verzet. Ik heb ze gescheiden. Het meisje, dat mij verdrongen heeft, was een allerliefst, zacht, edel schepseltje. Zij had medelijden met mij, en ik heb daarop gewerkt. Ik voerde haar weg uit de nabijheid van mijn vriend. Waarom niet? Waarom moeten wij eeuwig en altijd afstaan? Ik vond het zo'n wrede, koude, onmenselijke leerstelling! Ik wist, dat mijn leven gebroken, onherstelbaar gebroken was, maar die onedelmoedige, die beledigende behandeling — ik *kon* ze niet vergeven! Ik heb haar weggevoerd; en mijn macht is nog groot genoeg en zal altijd groot genoeg blijven, als ik het wil, om die twee van elkaar te houden!" Dan doet de geestelijke haar een vraag: „Dat vriendinnetje van u, háár geluk was er toch niet in betrokken?" Eleonore kromp ineen; zij wendde het hoofd af. „Ik meende van niet — in het eerst." De woorden werden gezegd in een bijna onverstaanbaar gefluister. — Haar ogen worden dan door de geestelijke gericht op het Kruis van Golgotha en in dit teken weet zij na verloop van tijd en na een moeilijke zelfstrijd te overwinnen. Zij brengt het offer en voert de man, die zij bemint en het „zachte en edele schepseltje" tot elkaar.

De geaardheid van deze jaloezie wijst ons op het langzaam ontwaken van een zelfverloochenende liefde, die wij prijzen. Wij laken iemand niet om het feit zelve, dat hij jaloers is; het komt er voor onze zedelijke beoordeling van zijn karakter op aan, welke de sfeer van gedachten en gezindheden rondom zijn jaloersheid is. Er is een jaloezie, die haar ondergrond heeft in de liefde tussen de geslachten, welke wij wel niet loven, maar toch ook niet veroordelen, omdat zij een in ons oog natuurlijke uiting van die liefde is. Wij menen wellicht van onszelven, dat wij niet snel of zelfs in het geheel niet jaloers zijn; de vraag is: hebben wij werkelijk lief? zijn wij in het vuur geweest?

Afkeurenswaardig wordt al spoedig dié geslachtelijke liefde, die geen ruimte kan laten voor de affectie, die samenhangt met banden des bloeds, als b.v. de jaloezie van de vrouw tegen de zuster van haar man, of de jaloersheid van de man tegen de broeder van zijn vrouw. Zij is het teken van een bekrompen liefde; er is een te veel van het alléén een plaats willen bekleden in de geest van de(n) andere. Het is niet zozeer de jaloersheid zelve, die wij in zulke gevallen afkeuren als wel de aard der liefdesgezindheid, waaruit zij voortkomt.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

G. CH. AALDERS e.a., *Christus de Heiland*, J. H. Kok, Kampen 1948, 477 blz., geb. f 8,90.

P. TEN HAVE. *Bij de Bron*, II, 5de dr. Neerbosch' Uitg. 1948, 729 blz., geb. f 12,50.

N. J. A. VAN EXEL, *Het oorlogsprobleem*, H. J. Spruyt, Amsterdam 1948, 192 blz., geb. f 7,50.

H. SCHROTEN, *Christus, de middelaar bij Calvijn*, (diss. Utr.), P. den Boer, Utrecht, 1948, 582 blz.

DOM ANSKAR VONIER O.S.B., *Het goddelijk moederschap van Maria*, Het Spectrum, Utrecht–Brussel, 1948, 101 blz.

G. VAN DER LEEUW en K. PH. BERNET KEMPERS, *Beknopte geschiedenis van het kerklied*, 2e dr., J. B. Wolters, Groningen–Batavia, 1948, 291 blz. f 9,50.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK e.a., *Protestantse Kerkbouw*, Boekencentrum, 's-Gravenhage, z.j., 260 blz., geb. f 15,—.

J. VERKUYL, *Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in Azië* (diss. V.U.). J. H. Kok, Kampen, 1948, 328 blz., ing. f 6,75.

G. CH. AALDERS, *Het boek De Prediker*, J. H. Kok, Kampen, '48, 262 blz., geb.

I. M. J. VAN DEN BERG, *Moraal met en zonder God*. Het Spectrum, Utrecht–Brussel, 1948, 31 blz.

E. BRONGERSMA, *Katholicisme en rationele staats- en maatschappijleer*. Het Spectrum, Utrecht–Brussel, 1948, 64 blz.

G. J. HOENDERDAAL, *Religieuze existentie en aesthetische aanschouwing* (diss. Leiden), Van Loghum Slaterus, Arnhem, 1948, 186 blz.

De Poëtische Boeken van het Oude Testament in de nieuwe vertaling, Ned. Bijbelgenootschap, Amsterdam, 1948, 283 blz., geb. f 4,20.

J. VERSCHUEREN, *La République d'Haiti* (*I–III*), Ed. Scaldis, Wetteren (Belgique), , 1948, 538/514/767 p. ,geb. f 4,20.

A. H. EDELKOORT, *De prediking van het boek Daniël*, 2de dr., H. Veenman en Zonen, Wageningen 1947, 198 blz., geb. f 4,50.

CH. DE BEUS, *De oud-chr. doop en zijn voorgeschiedenis*, 2 delen, H. D. Tjeenk Willink en Zn., Haarlem, 1945/'48, 160/210 blz., ing. f 4,90/f 8,—.

G. VAN DER LEEUW, *Inleiding tot de Theologie*, 2de dr., H. J. Paris, Amsterdam, 1948, 274 blz., geb. f 6,50.

G. C. BERKOUWER, *Conflict met Rome*, J. H. Kok, Kampen, 1948, 356 blz., geb. f 6,90.

S. VAN MIERLO, *La Science, la Raison et la Foi*, Presses Univ. de France, Paris, 1948, 288 p.

J. M. HONDIUS, *Religie en Werkelijkheid*, Æ. E. Kluwer, Deventer, z.j., 205 blz., geb. f 6,—.

J. B. VAN DER WEYDEN, *De stamboom van het Existentialisme*, Æ. E. Kluwer, Deventer, z.j., 102 blz., ing. f 2,90.

BERICHTEN

IN MEMORIAM PROF. DR A. M. BROUWER

Op 13 Mei j.l. is Prof. Brouwer plotseling, zonder noemenswaardige ziekte en doodsstrijd, heengegaan.

Een kort woord van gedachtenis is ook in dit tijdschrift op zijn plaats. Dr Brouwer heeft in het theologisch en kerkelijk leven van ons land een brede plaats ingenomen. Ook na zijn emeritaat in 1946 had hij zich niet teruggetrokken, maar bleef hij meeleven. Vroeger gemaakte studies over „de Gelijkenissen" en „de Verzoening" werden voor de pers bewerkt en uitgegeven; op nieuwe verschijnselen reageerde hij, b.v. door de breedvoerige bespreking van Dr Bronkhorsts dissertatie; met dankbaarheid zette hij zich aan de bestudering van het „ontwerp-kerkorde". Nog in het laatste gesprek, dat ik in de Paasweek van dit jaar met hem mocht hebben, bleek, dat hij al weer met nieuwe plannen bezig was: een onderzoek naar de verhouding van lichaam en ziel in het licht van de Bijbel boeide hem, als vraagstuk, dat in de theologie op het ogenblik aan de orde was, als levensvraag voor hem, die het eind van de reis in zicht kreeg.

Dit gedachteniswoord kan kort zijn, niet uit gebrek aan stof of uit geringe waardering voor de betekenis van Brouwer,— integendeel! —, maar omdat kortgeleden in een boekwerk „Prof. Dr A. M. Brouwer, zijn leven en werken" (Leiden 1948) een brede karakteristiek van deze markante persoonlijkheid is gegeven. Daarheen zij een ieder verwezen, die de levensgang en werkzaamheid van deze kerkhistoricus, zendingsman, kerkelijk hoogleraar en N.T.-icus in verschillende aspecten wil leren kennen (men zie ook de beoordeling van „de Gelijkenissen" door Dr J. N. Sevenster in „Ned. Theol. Tijdschrift" I, blz. 236-238).

Dr Brouwer werd 16 Dec. 1875 in Langowan (N.O.I.) geboren. Na de dood van zijn moeder werd hij in Friesland bij zijn grootouders opgevoed. Zijn studententijd bracht hij door aan de Utrechtse Universiteit. Van zijn leermeesters gedacht hij vooral de kerkhistoricus H. G. Kleyn en de O.T.-icus Valeton. De bekroning van zijn ijverig volbrachte studie was de nog immer waardevolle dissertatie over Chantepie de la Saussaye Sr in 1905. Na zijn predikantstijd te Haamstede en Meppel werd hij in 1910 rector van de Zendingsschool. In 1921 benoemde de Synode der Ned. Herv. Kerk hem tot kerkelijk hoogleraar voor Biblica, Vad. Kerkgeschiedenis en Zending. Als zodanig bleef hij werkzaam tot hij in 1935 staatshoogleraar voor N.T. werd. Na zijn aftreden in 1946 werden hem nog bijna twee jaren van rust en werkzaamheid geschonken.

Brouwer ging stil zijn weg, al heeft hij veel geschreven en gesproken. Het spectaculaire was hem vreemd en stuitte hem tegen de borst. Hij sleepte niet mee en zocht geen school te maken. De warme, hartelijke huldiging op 18 Febr. van dit jaar in het Groot-Auditorium te Utrecht was eigenlijk voor hem een grote verrassing, waarvoor hij innig dankbaar was. Vele oud-leerlingen zijn zich in hun predikantstijd eerst goed bewust geworden van het vele, dat Brouwer hun had meegegeven, want het was

veel meer dan het schéén. Alles wat hij schonk in woord en geschrift, was solide; zijn kennis veelomvattend en zijn oordeel bezonnen. Zijn overtuigingen verdedigde hij scherp, maar eerlijk. Bij al de wisselingen van situatie heeft hij de theologie vruchtbaar willen maken voor het leven der kerk. In teleurstellingen en zwaar leed vond hij de troost door de beschouwing van de wonderen Gods, in de schepping, maar vooral in de Schrift. Met grote trouw heeft hij het werk, waarvoor hij zich geplaatst zag, verricht.

De Hervormde Kerk zal er goed aan doen deze stille, maar werkzame dienaar niet te vergeten, juist waar de vragen van de kerkorde in discussie zijn. Ongetwijfeld zullen ook van de komende generatie vele theologen de boeken van Brouwer blijven lezen, omdat men alleen tot eigen schade voorbijgaat aan deze magazijnen, waar zoveel geleerdheid bijeengebracht en keurig geordend is. Maar bovenal zal de naam van Brouwer blijven voortleven door de bescheidenste en toch hoogste dienst, die hij aan theologie en kerk beide bewezen heeft met zijn prachtige vertaling van het Nieuwe Testament.

Wij gedenken met diepe dankbaarheid en eerbied deze voorganger, leidsman en vriend. W. C. VAN UNNIK

Bestuurderen van het Haags Genootschap tot verdediging van de Christelijke Godsdienst schrijven de volgende prijsvraag — om beantwoord te worden vóór 1 Februari 1950 — uit:

„In hoeverre vertoont de oudste Christelijke litteratuur Orphisch-Dionysische sporen."

Beantwoording onder motto en met een verzegeld naambiljet, dat hetzelfde motto als opschrift draagt, te zenden aan de Secretaris van het Genootschap, Dr A. H. Haentjes, Emmalaan 12, Baarn.

MEDEDELING VAN DE REDACTIE

Wegens plaatsgebrek moesten ditmaal de boekbesprekingen vervallen. Met de aanvang van de derde jaargang zal het Nederlands Theologisch Tijdschrift evenwel vijf vel per nummer omvatten, dus 96 bladzijden per jaargang meer. Wij kunnen de achterstand in de bibliographie dan terstond inhalen en hebben in het vervolg ook meer ruimte voor artikelen en boekbesprekingen dan thans.

Hoewel de vergroting van de omvang van ons tijdschrift uiteraard een belangrijke extra uitgave vergt, zal de abonnementsprijs niet worden verhoogd. Redactie en uitgevers nemen daarmede een risico op zich, in de hoop dat deze uitbreiding een aanmerkelijke toename van het aantal abonné's tot gevolg zal hebben. Het is een proefneming voor een jaar en wij verzoeken daarom de lezers vriendelijk enige propaganda voor ons tijdschrift te maken. Van haar kant streeft de Redactie er naar, het Theologisch Tijdschrift steeds beter aan zijn doel te doen beantwoorden.

Met het begin van de derde jaargang zullen enige nieuwe redactieleden toetreden, ter vervanging van hen die wegens periodieke aftreding heengaan. In de volgende aflevering verschijnt daarover een mededeling.